

دروس خارج فقه

سال ۹۱-۹۰

حضرت آیت الله شبیری زنجانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱-۹۰

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱–۹۰

مشخصات کتاب

سرشناسه:شُبَیری (حسینی) زنجانی۷۵ ، سید موسی،۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۹۱-۹۰ /سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج مستحدثه

کفاره قتل عمد ۹۰/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

در ابتدای کتاب صوم صاحب عروه آن را به چهار قسمت کلی تقسیم می نماید، واجب ، مستحب، مکروه و حرام. روزه ی واجب به هشت قسمت تقسیم می شود، روزه ی ماه رمضان، روزه ی قضا، روزه ی کفاره، روزه ی بدل از هدی در حج، روزه ی نذر، عهد، یمین، روزه ی اجاره، روزه ی ، روز سوم در اعتکاف، روزه پسر بزرگتر برای والدین.

بحث روزه ی ماه مبارك رمضان و روزه ی قضا گذشت و اکنون به بحث روزه ی کفاره رسیده ایم. روزه ی کفاره ـ یعنی روزه ای که از باب کفاره واجب میشود ـ چهار قسم دارد: قسم اول: کفاره ی جمع است که در آن روزه به همراه امر دیگری به عنوان کفاره واجب میشود، مانند کفاره قتل عمد که در ان روزه به همراه عتق رقبه و اطعام شصت مسکین واجب میشود. دوم: موردی که روزه بعد از عجز از امر دیگر به عنوان کفاره واجب می شود مانند کفاره افطار قضاء رمضان که بعد از عجز از اطعام، روزه واجب میشود. سوم مواردی که روزه در آن مخیرا به عنوان کفاره واجب میشود. فرد بین روزه و امر دیگر مخیر است . مانند کفاره افطار ماه مبارك رمضان که بین خصال ثلاث مخیر است. چهارم هنگامی است که فرد بعد از عجز از امر دیگر به عنوان واجب تخییری واجب می شود.

ص: ۱

بحث امروز ما درباره ی قسم اول یعنی کفاره جمع است. کفاره ی جمع، یک موردش افطار عمدی با حرام در ماه رمضان

است که این بحث گذشت(۱) . یک قسمش که بحث نشده است کفاره ی قتل عمدی است.

کفاره ی قتل عمدی:

آقای خوئی در اینجا یک بحثی می کنند که آیا این قتل عمدی که کفاره دارد حتی در فرض قصاص هم کفاره وجود دارد یا این مخصوص به موردی است که به دلیلی فرد قصاص نشده و در نتیجه باید کفاره ی جمع بدهد. به عبارت دیگر کفاره ی جمع در هر قتل عمدی وجود دارد یا مخصوص موردی است که قاتل قصاص نشده باشد.

عدم اجرای قصاص دلایلی متعددی دارد. مثلا اولیاء مقتول با دیه موافقت کرده اند، یا این که پدر پسر را کشته که در آن قصاص نیست، یا شخص مبسوط الید نبوده و حاکم نمی توانسته قصاص را اجرا بکند ، یا در موردی که اولیای دم به طور کلی قاتل را عفو کرده اند هم از قصاص و هم از دیه(۲) .... در این موارد کفاره ی جمع وجود دارد اما در مواردی که قاتل قصاص شده آیا باز هم باید به کفاره ی جمع قائل شویم یا خیر ؟

آقای خوئی می فرمایند : به حسب ظواهر ادله کسی که قصاص می شود دیگر کفاره ندارد. همین قصاص توبه محسوب می شود و گناهی هم ندارد. اما در مواردی که قصاص نشده این کفاره به حساب ذنب و گناه است تا تکفیر ذنب بشود.

۱- (۱) . ما یک تفصیلی در آنجا قائل شدیم که بعضی از محرمات کفاره جمع دارد و بعضی هم ندارد.
۲- (۲) . این مورد را مرحوم آقای خویی ذکر نکرده است.

منتها ایشان می فرمایند (۱) گویا این مسئله اجماعی است که حتی در فرض قصاص هم کفاره وجود دارد. حال اگر این مسئله اجماعی بود که ما هم به کفاره قائل می شویم اما اگر اجماعی در کار نبود اثبات کفاره به حسب ادله فی غایه الاشکال است.

نقد کلام مرحوم آقای خویی:

ایشان احتمال اجماعی بودن مسأله را می دهند و از کلام محقق تسلّم مسأله را استفاده می کنند، لذا می فرمایند اگر مسئله اجماعی نباشد اثبات آن بسیار مشکل است.

ولی به نظر می رسد که پیش محقّق مطلب مسلم نیست و اطلاق معاقد اجماعات و یا کلمات قوم هم خیلی روشن نیست. عبارت شرایع(۲)

این است: «الأول ما یجب فیه الصوم مع غیره و هو کفاره القتل العمد فإن خصالها الثلاث تجب جمیعا».

به نظر می رسد که این عبارت در مقام بیان شرائط و امثال آن نیست، لذا خود محقق که این تعبیر را در اینجا دارد در باب دیات(۳) اینطوری دارد: «ولو قتل قوداً هل تجب فی ماله؟ قال فی المبسوط : لا تجب وفیه اشکال ینشأ من کون الجنایه سبباً».

حالا شرطش چیست، ممکن است شرطش این باشد که اگر قصاص نشد یکی از شرائط این است و الا قصاص دیگر احتیاج ندارد؛ آن یکی از شرائط ممکن است باشد. مثلاً اینجا ایشان همین تعبیر را کرده است و در باب دیات ایشان فیه اشکال تعبیر کرده است.

۱- (۳) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۳۱ . عبارت ایشان اینست: ظاهر إطلاق کلمات الأصحاب و معاقد الإجماعات هو الأوّل، بل قد یظهر من المحقّق إرساله إرسال المسلّمات.

۲- (۴) . شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۱۸۵

۳- (۵) . شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۲۷۰

مثلاً در کشف اللثام عبارتی دارد: «کفاره الجمع فهی کفاره قتل المؤمن ومن بحکمه عمـداً ظلماً» این را ایشان دارد، ولی با این که این تعبیر را دارنـد. این را در باب کفارات دارد، در باب دیات که ایشان می رسد، می فرمایند : «إن قتل قوداً قوّی الوجوب فی المختلف والتحریر لوجود المقتضـی وهو ممنوع وتردّد المحقق» در مقتول قود آیـا لازم است که کفـاره باشـد، ایشـان می فرمایند که این ممنوع است.

بنابراین این اطلاقات در مقام بیان فروض نیست . شرائط را باید از جای دیگر ما بفهمیم که چیست.

در سـرائر می گویـد: «کفـاره ی قتل العمـد، کفاره ی جمع است و بعـد خود ایشان «وأما إذا قتل فلا کفاره علیه لأنّ من جملتها الصوم فـإذا قتـل من یصوم عنه؟» بـا این که در اول در بحث کفـارات همـان لفظی که محقق تعـبیر کرده بود را آورده امـا بعد اینطور بیان کرده است.

از طرف دیگر شـهرت مشـهور مـا بین قـدماء عبـارت از این است که در مورد قصاص دیگر کفاره نیست. من حالا عبائر را می خوانم، در متأخرین هم بعضـشان سـیزده تا از بزرگان در چهارده کتاب این مطلب را قائل شـده انـد. در این جا به برخی از این کتاب ها اشاره می کنیم.

فقه رضوی: «وأما کفاره الـدم» همان قتل «فعلی من قتل مؤمناً متعمداً أن یقاد به» کفاره اش این است که همین را قصاص کنند، دیگر چیزی نیست. «فإن عُفی وقبلت منه الدیه فعلیه التوبه» این توبه باید بکند و دیگر چیزی بر او نیست.

مقنعه ی شیخ مفید(۱) : و کفاره قتل العمـد إذا أدی القاتل الدیه عتق رقبه و صـیام شـهرین متتابعین و إطعام ستین مسـکینا علی الاجتماع . یعنی اگر دیه داد کفاره جمع دارد و چیز دیگری بر وی نیست. گویا کفاره مخصوص فرض دیه است.

۱- (۶) . المقنعه (للشیخ المفید)، ص: ۷۴۶ .

نهایه شیخ(۱) : « و کفّاره قتل العمد، عتق رقبه، و إطعام ستّین مسکینا، و صیام شهرین متتابعین بعد رضا أولیاء المقتول بالدّیه أو العفو عنه.» یعنی اصلا کفاره در فرض رضای اولیای دم است و شامل قصاص نمی شود.

مبسوط(۲) : و فی الناس من قال قاتل العمد إنما یجب علیه الکفاره إذا أخذت منه الدیه، و أما إذا قتل قودا فلا کفاره علیه و هو الذی یقتضیه مذهبنا . یعنی مقتضای مذهب ما هم همین مطلبی است که ما بگوییم در قصاص دیگر کفاره ای نیست.

عین همین تعبیر را مهذب الدین نیلی در نزهه الناظر دارد.

مهذب ابن براج(۳) : کفاره قتل العمد هی عتق رقبه و إطعام ستین مسکینا و صوم شهرین متتابعین بعد عفو أولیاء الدم عن القود و رضاهم بأخذ الدیه.

فقه القرآن قطب راوندی(۴) : و اختلفوا فی وجوب الکفاره علی القاتل عمدا إذا قبل منه الدیه أو عفی عنه فقال قوم علیه الدیه و لا ـ کفاره و منهم من قال علیه کفاره واجبه کوجوبها فی قتل الخطإ لأنها وجبت فی الخطإ بالقتل و هو حاصل فی العمد. و عندنا کفاره قتل العمد عتق رقبه و إطعام ستین مسکینا و صیام شهرین متتابعین بعد رضاء أولیاء المقتول بالدیه أو العفو عنه. ایشان عندنا تعبیر می کند، کأنّه مذهب امامیه این است

غنیه(۵) : و تجب الکفاره فی ضروب القتل کلها إلا أنها فی العمد عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و إطعام ستین مسکینا علی الجمع، و لا تجب إلا مع التراضی بالدیه. یعنی فقط به رضایت به دیه کفاره واجب می شود.

ص: ۵

۱- (۷) . النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۵۷۱

۲- (۸) . المبسوط فی فقه الإمامیه، ج، ص: ۲۴۶

۳- (۹) . المهذب (لابن البراج)، ج، ص: ۴۲۲

۴- (۱۰) . فقه القرآن (للراوندی)، ج، ص: ۲۴۱

۵- (۱۱) . غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص: ۴۰۸.

وسیله ی ابن حمزه(۱) : و قد تجتمع الکفارات الثلاث علی واحد و هو إذا قتل مؤمنا متعمدا و أسـلم نفسه من ولی الدم فعفا عنه أو أخذ منه الدیه

سرائر (۲) : و انمـا یلزم هـذه الکفـاره من عفـا عنه، أو صـالحه الأولیـاء علی الـدیه، و امّا إذا قتل فلا کفاره علیه، لان من جملتها الصوم، فإذا قتل من یصوم عنه.

جامع یحیی بن سعید(۳) : فإن رضی منه بالدیه، أو عفی عنه، کفر بصوم شهرین متتابعین و عتق نسمه و إطعام ستین مسکینا لکل منهم مد و هو تائب.

نتیجه گیری:

بنـابر این مشـهور ما بین قـدماء اینست که در صورت قصاص کفاره نیست. کفاره در صورتی است که دیه و یا عفو و امثال آن باشد. لذا در مسئله اجماعی وجود ندارد تا بتواند در مقابل سایر ادله مطرح شود.

در متأخرین هم چند نفر را پیدا کردیم که اینها هم قائل به این هستند که کفاره ندارد. این افراد عبارتند از:

محقق اردبیلی: ایشان اول وجه کلمات آنها را ذکر می کنـد که آنها گفته انـد کفاره دارد و می گوید وجهش عموم است، اما در آخرش تعبیرش این است : «لکن ما رأیت فی الأخبار ما هو صـریحٌ فی ذلک بل ظاهرٌ أیضاً» حتی ظهور در ثبوت تعمیم من پیدا نکردم. «فإن أکثرها مؤیداً بالعفو وأخذ الدیه بل صحیحه عبدالله بن سنان فی کفاره العمد والخطا ظاهره فی عدم شیء ومنه الکفاره بل تدلّ هی وغیرها علی عدمها مع القود بل إنما تکون مع العفو والدیه(۴) ، فتأمّل» .

ص: ۶

۱- (۱۲) . الوسیله إلی نیل الفضیله، ص: ۳۵۴

۲- (۱۳) . السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۳۳۱

۳- (۱۴) الجامع للشرائع، ص: ۵۷۲

۴- (۱۵) . در کتاب این غلط چاپ شده است و اینطور نوشـته : «بل إنما تکون مع العقود الدیه» که صحیح این عبارت ا«العفو و الدیه است.

کشف اللثام را هم عرض کردم که بعد می گوید ثابت است یک چیزی لوجود المقتضی، ایشان می گوید «هو ممنوع» و منع کرده است.

مرحوم حاج شیخ عبدالله مامقانی هم در مناهج المتقین حکم به عدم کفاره در فرض قصاص کرده است.

در حدود چهارده کتاب از متاخرین حتی در فرض قصاص قائل به ثبوت کفاره شده اند. بنابراین اگر ظواهر ادله عبارت از سقوط کفاره بود این خلاف اجماعی نیست که آقای خوئی از این وحشت داشتند.

راجع به ثبوت کفاره از قدماء فقط شیخ در خلاف یک عبارتی دارد که جای تأمل است .«خلاف(1) » این طور دارد: مسأله ۶: قتل العمد یجب فیه الکفاره. و به قال الشافعی، و مالک، و الزهری. و قال الثوری و أبو حنیفه و أصحابه لا کفاره فیه، سواء أوجب القود- کما لو قتل أجنبیا- أو لم یوجب القود، نحو أن یقتل ولده «۴». دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم «۵»، و طریقه الاحتیاط أیضا تقتضیه.

بعضی خواسته اند از عبارت «أوجب القود أو لم یوجب» استفاده کنند که ایشان قائل به کفاره حتی در فرض قصاص است.

این عبارت دلالت ندارد بر معنایی که مخالف نهایه و مخالف مبسوط باشد. «أوجب القود أو لم یوجب» می گوید برخی به این قائل شده اند که چه جای قصاص باشد و یا جای قصاص نباشد ــ جای قصاص نباشد مثل این که پسرش را کشته که این دیگر قصاص ندارد ــ کفاره وجود ندارد. شیخ این را رد می کند و قائل به کفاره می شود اما از این عبارت استفاده نمی شود اگر قصاص هم اجرا شد باز هم کفاره واجب است. از این عبارت به طور کلی استفاده می شود که در قتل عمد کفاره هست.

۱- (۱۶) .الخلاف، ج، ص: ۳۲۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره قتل عمد ۹۰/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

بحث ما در موارد وجوب کفاره صوم بود. یکی از این موارد کفاره ی قتل عمد است. در موردی که قاتل قصاص نشده بلا اشکال کفاره ی جمع وجود دارد اما در موردی که قصاص صورت گرفته آیا باز هم کفاره جمع وجود دارد یا خیر؟ این مسئله مورد بحث است.

مرحوم آقای خویی می فرمایند اگر مسئله اجماعی نباشد اثبات کفاره برای موردی که قصاص صورت گرفته مشکل است و ادله ی خاصه اقتضا می کند که کفاره ای نباشد.

در جلسه گذشته عرض شد که نه تنها این مسئله اجماعی نیست بلکه شهرت میان قدما بر عدم کفاره است. آن چه در این جا وجود دارد شهرت متاخرین بر ثبوت کفاره است.

قائلین به ثبوت کفاره در فرض قصاص:

در برخی از کتب هم هر چند گفته شده که در قتل عمد، کفاره ی جمع است اما چون به صورت کلی گفته اند و در مقام بیان شرایط نیستند لذا نمی توان آن ها را جزء قائلین به ثبوت کفاره در صورت قصاص دانست، هر چند مرحوم آقای خویی این افراد را هم جزء قائلین به ثبوت کفاره دانسته است. ما می بینیم در برخی کتب همین تعبیرات شده است و بعد خود اینها بر خلاف این فتوا داده اند که یکی از آن ها محقق بود که همین تعبیر را کرده بود، ولی در جای دیگر در مطلب تشکیک کرده بود، ابن ادریس همین تعبیر را کرده بود بود، و بعد فتوای بر خلاف داده بود و همینطور اشخاص متعدد اینطوری هست. از میان متأخرین کسانی که قائل به ثبوت کفاره حتی در فرض قصاص شده اند عبارتند از:

ص: ۸

۱ــ ارشاد علامه: «یجب بقتل العمد العدوان کفاره الجمع والقصاص» این ظاهرش عبارت از این است که هر دوی از اینها معتبر است.

در جای دیگر ارشاد دارد: «لو قتل مسلماً فی دار الحرب من غیر ضروره عالماً فالقود والکفاره وتجب علی العامد وإن قتل قوداً» این دیگر تصریح دارد «وعلی قاتل نفسه» آن را هم می گوید که باید همین کفاره جمع را بدهد، منتها از مالش بر می دارند و می دهند. این را هم ارشاد دارد که تصریح دارد «وإن قتل قوداً».

۲ــ تحریر: «إن قتل قصاصاً قال فی المبسوط یسقط والوجه وجوبها فی ماله».

در تحریر این بود: «قال فی المبسوط یسقط، والوجه وجوبها فی ماله» ساقط نمی شود و در مالش هست. اصلش را ثبوتش را اثبات کرده است و سقوطش را هم فرموده مانعی ندارد.

۳ _ مختلف: «والوجه عندی وجوب الکفاره سواء قتل أو لا».

۴ _ فاضل مقداد همین حرف مختلف را که نقل می کند، می گوید: «هذا قویٌّ وعلیه الفتوی».

۵ _ قواعد: «لو قتل مسلماً فی دار الحرب عالماً باسلامه فإن کان لا لضروره فالقود إن کان عمداً فالدیه إن کان خطأً فعلیه الکفاره وقاتل العمد إذا أخذت الدیه منه صلحاً وجبت الکفاره إجماعاً وإن قتل قوداً قیل لا تجب الکفاره

فی ماله» این هم پیداست که میل دارد، عدم وجوب را به قیل نسبت می دهد. قبل هم «وعلیه الکفاره» آن یک مقداری مجمل بود، از این قیل استفاده می شود اینطور است.

۶ _ تلخیص: «کفاره العمد هی الثلاث مع العفو ومع القود قیل لا تجب فی ماله» بعد هم می گوید: «ولو قتله فی دار الحرب عالماً بلا ضروره فالقود والکفاره».

ص: ۹

۷ ـ ایضاح فخر المحققین می گوید: «هو الأقوی عندی» که مطلب را نقل می کند.

۸ ـ مسالك می گوید: «هو الأظهر».

۹ـ روضه راجع به کفاره می گوید: «فی الکفاره اللازمه القاتل بسبب القتل مطلقا» که مطلقا عبارت از همین است که یعنی چه قتل و چه لم یقتل.

۱۰ ـ نافع محقق می گوید: «لو قتل المسلم مثله فی دار الحرب عالماً لا ضروره فعلیه القود والکفاره».

۱۱ ـ جامع عباسی که البته این قسمت مال شیخ بهائی نیست بلکه مال نظام الدین است. البته عین مسأله را عنوان نکرده است، منتها تعبیر می کند که کفاره کشتن مسلمان به ناحق، عمداً کفاره جمع است اما بعد شرائط کفاره و چندین شرط دارد که چنین، آنجا دیگر ندارد یکی از شرائطش این است که صلح کنند با او و قصاص نشده باشد؛ این را نگفته است. ده پانزده تا شرط گفته که این ذکر نکرده است.

اما با توجه به این که در میان قدما قول مشهور بر خلاف این است در این جا ما اجماعی نداریم که بتواند مانع شود. بنابراین باید دید مقتضای ادله چیست.

بررسی روایات مسئله:

در این مسئله دو دسته روایت وجود دارد. دسته اول به طور مطلق برای قاتل اثبات کفاره ی جمع می کند، دسته ی دوم روایاتی است که به طور خاص در موردی که قصاص صورت گرفته نفی کفاره می کنند. و مقتضای جمع بین روایات تقیید روایات مطلق و تخصیص عمومات است.

دسته ی اول: روایاتی که بالاطلاق دلالت بر کفاره دارند:

۱ـ روایت اسماعیل جعفی:(۱)

الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِیِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع الرَّجُلُ یَقْتُلُ الرَّجُلَ مُتَعَمِّداً قَالَ عَلَیْهِ ثَلَاثُ کَفَّارَاتٍ یُعْتِقُ رَقَبَهً وَ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ وَ یُطْعِمُ سِتِّینَ مِسْکِیناً وَ قَالَ أَفْتَی عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ع بِمِثْلِ ذَلِکَ.

بررسی سندی:

منظور از اسماعیل جعفی یا اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی است و یا اسماعیل بن جابر جعفی. در مورد اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی آن طوری که نجاشی(۲) نوشته است یک خاندان جلیلی هستند و خاندان موجّهی هستند و اوجه همه آنها عبارت از همین اسماعیل است. در اینطور کتب، منظور از وجاهت، عنوان و شهرت زیاد نیست ، منظور این نیست که مردم به او زیاد اهمیت می دهند، بلکه منظور این است که مقبول عامه بوده و مردم قبولش کرده اند و به خصوص این اسماعیل که اوجه همه بوده و بیش از همه وجاهت علمی داشته است.

اگر هم مراد اسماعیل بن جابر جعفی باشد که آقای خویی همین را استظهار می کنند که او هم صریحا توسط شیخ طوسی(۳) توثیق شده است. البته این طبقه بیشتر اقتضا می کند که اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی باشد. اسماعیل بن جابر بیشتر از حضرت صادق علیه السلام روایت دارد. به علاوه ابان بن عثمان(۴) دو جا از از اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی نقل می کند اما از اسماعیل بن جابر هیچ جا روایت ندارد. این هم یک نحو تأیید است.

ص: ۱۱

۱- (۱) . تهذیب الأحکام ج : ۱۰ ص : ۱۶۲

۲- (۲) . رجال النجاشی ص : ۱۱۰. عبارت نجاشی اینست: بسطام بن الحصین بن عبد الرحمن الجعفی ابن أخی خیثمه و إسماعیل. کان وجها فی أصحابنا و أبوه و عمومته و کان أوجههم إسماعیل. و هم بیت بالکوفه من جعفی لهم بنو أبی سبره منهم خیثمه بن عبد الرحمن صاحب عبد الله بن مسعود.

۳- (۳) . رجال الطوسی/ أصحاب أبی جعفر.../باب الهمزه/۱۲۴.

۴- (۴) . کافی، ج ۱۰، ص ۱۲۵ و ص ۱۹۵.

طبق این روایت اگر بخواهد به وظیفه شرعی عمل کرده باشد این کارها را باید بکند. این احتیاجی ندارد که برای حاکم ثابت بشود، این وظیفه ای است بین خودش و خدا. اگر هم قصاص شد اطلاقش شامل می شود و باید بعد از وفات از ترکه اش بردارند و خارج کنند.

۲ _ روایت سماعه:(۱)

عن سماعه قال قلت له قول الله تبارک و تعالی «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ» قال المُتعمِّد ، الذی یقتله علی دینه فذاک التعمُّد الذی ذکر الله، قال قلت فرجل جاء إلی رجل فضربه بسیفه حتی قتله لغضب لا لعیب علی دینه، قتله و هو یقول بقوله قال لیس هذا الذی ذکر فی الکتاب و لکن یقاد به و الدیه إن قبلت، قلت فله توبه قال نعم یعتق رقبه و یصوم شهرین متتابعین و یطعم ستین مسکینا و یتوب و یتضرع فأرجو أن یتاب علیه.

متأسفانه در تفسیر عیاشی بسیاری از روایاتی که از نظر متن خیلی عالی و خوب است، اسنادش ساقط شده و انسان نمی تواند از آن استفاده بکند.

در این روایت از حضرت در مورد قتلی که موجب خلود می شود سؤال شده که ایشان می فرمایند هر قتلی موجب خلود نمی شود بلکه قتلی که مؤمنی به خاطر دینش کشته شود برای قاتل(۲) خلود می آورد. اما اگر از روی خشم و غضب باشد این موجب خلود نمی شود، در این جا قصاص و دیه هست و اگر بخواهد توبه کند حضرت می فرمایند باید توبه کند و توبه اش به اینست که کفاره ی جمع بدهد. این کلام اطلاق دارد و اختصاصی به عدم قصاص ندارد. البته یک احتمال هم وجود دارد که فله التوبه به دیه برگشت کند لذا علاوه بر مرسل بودن سند ممکن است این اشکال را هم داشته باشد.

۱- (۵) .تفسیرالعیاشی ج : ۱ ص : ۲۶۷

۲- (۶) . البته این استثنائاتی هم دارد مثلا اگر کافری در حال کفر مرتکب قتل شود و بعد اسلام بیاورد این اسلام آثار کفر و معاصی قبل را محو و پاک می کند.

دسته ی دوم: روایاتی که در خصوص قصاص، کفاره را نفی کرده اند:

۱ــ صحیحه ی عبد الله بن سنان و ابن بکیر(۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ وَ ابْنِ بُکَیْرٍ جَمِیعاً عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنِ الْمُؤْمِنِ یَقْتُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّداً إِلَی أَنْ قَالَ فَقَالَ إِنْ لَمْ یَکُنْ عُلِمَ بِهِ انْطَلَقَ إِلَی أَوْلِیَاءِ الْمَقْتُولِ فَأَقَرَّ عِنْدَهُمْ بِقَتْلِ صَاحِبِهِ فَإِنْ عَفَوْا عَنْهُ فَلَمْ یَقْتُلُوهُ أَعْطَاهُمُ الدِّیَهَ وَ أَعْتَقَ نَسَمَهً وَ صَامَ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ وَ أَطْعَمَ سِتِّینَ مِسْکِیناً تَوْبَهً إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

بحث سندی:

این صحیحه علاوه بر کافی در دو جای تهذیب هم نقل شده منتها در یکی از آن ها(۲) به جای عبد الله بن سنان، محمد بن سنان و به جای ابن بکیر، بکیر دارد که این قطعا غلط است. محمد بن سنان حضرت صادق علیه السلام را درک نکرده است. البته در بعضی نسخ تهذیب هم ابن سنان دارد که همان درست است. خود بکیر هم در زمان حضرت صادق علیه السلام وفات کرده و حسن بن محبوب را درک نکرده است لذا همان ابن بکیر درست است.

بحث دلالی:

طبق این روایت اگر اولیاء دم او را نکشتند، آن وقت توبه اش متوقف به این کفاره جمع است که از این استفاده می شود کفاره جمع در صورتی است که دیه و امثال آن باشد که قصاصی در کار نشد، آن وقت آن می شود موجب تکفیر ذنب و اگر قصاص کردند همان قصاص کافی است.

ص: ۱۳

۱- (۷) . وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۳۹۸.

۲- (۸) . تهذیب الأحکام ج : ۱۰ ص : ۱۶۳

در وسائل چند روایت دیگر هم به همین مضمون آمده است:

۲ــ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ مُؤْمِناً وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ غَيْرَ أَنَّهُ حَمَلَهُ الْغَضَبُ عَلَى أَنَّهُ قَتَلَهُ هَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ إِنْ أَرَادَ ذَلِكَ أَوْ لَا تَوْبَةَ لَهُ قَالَ تَوْبَتُهُ إِنْ لَمْ يُعْلَمْ انْطَلَقَ إِلَى أَوْلِيَائِهِ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّهُ قَتَلَهُ فَإِنْ عُفِيَ عَنْهُ أَعْطَاهُمُ الدِّيَةَ وَ أَعْتَقَ رَقَبَةً وَ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ تَصَدَّقَ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِيناً (۱)

وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَحْوَهُ.

۳ــ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَفَّارَةُ الدَّمِ إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ أَنْ يُمَكِّنَ نَفْسَهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ فَإِنْ قَتَلُوهُ فَقَدْ أَدَّى مَا عَلَيْهِ إِذَا كَانَ نَادِماً عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ عَازِماً عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ وَ إِنْ عُفِيَ عَنْهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً وَ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِيناً وَ أَنْ يَنْدَمَ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ وَ يَعْزِمَ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ وَ يَسْتَغْفِرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَبَداً مَا بَقِيَ الْحَدِيثَ.

۱- (۹) . در این جا نضر بن سوید همان روایت قبلی را فقط از طریق ابن سنان ذکر کرده است. نوادر احمد هم که نوادر حسین بن سعید است به نظر ما، از عبدالله بن سنان همینطوری نقل کرده است. روایت همان روایت است.

جمع ما بین روایات:

با توجه به وجود دو دسته روایات مطلق و مقید در جمع عرفی میان آن ها روایات مطلق را مقید به عدم قصاص می کنیم و همان طوری که مشهور ما بین قدماء بوده اگر قرار شد اولیای دم دیه ای بگیرند و یا عفو کلی کنند در این صورت قاتل باید کفاره بدهد اما اگر قصاص شد کفاره ندارد.

تمسک به استصحاب برای قائلین به ثبوت کفاره در فرض استصحاب:

در عده ای از این کتابها مثل جواهر و مفاتیح فیض و بعضی جاهای دیگر، خواسته اند بگویند که با اطلاقات اثبات می کنیم که کفاره دارد. آن وقت برای کسی که قصاص در مورد او اجرا شده همان حکم را استصحاب می کنیم. استصحاب بقاء می کنیم و هر چیزی که در حال حیات، جنبه های دینی و مالی و امثال در آن هست، بعد از وفات باید از مال میت جدا شود.

ولی مقدمه مطلب این است که در حال حیات اثبات بشود که یک چنین چیزی هست تا بگوییم اول ثابت بوده است و ما استصحاب می کنیم .. اما با آن روایاتی که خواندیم معلوم می شود کفاره در جایی ثابت می شود که قصاصی در کار نباشد. اما آن که قصاص می شود، از اول ثابت نشده است تا ما استصحاب بقاء بکنیم.

از قدماء مثل مبسوط بعضی از عبائرش بعضی جاهای دیگر موهم ثبوت کفاره است، اما آن جایی که اساسی مورد بحث است آنجا ایشان نفی کفاره کرده است که مذهبنا اقتضا می کند که مقتضای مذهبنا عدم الکفاره است که آن نزه الناظر هم عین همان تعبیر را داشت که عرض کردیم. مثلاً ـ آن جایی که اثبات کفاره کرده است در یک جایی از مبسوط هست که «إن کان القتل عمداً فالقود والکفاره وإن کان خطأً فالدیه والکفاره» اگر ما بودیم و ظهور این عبارت، می گفتیم ایشان قائل به جمع ما بین قصاص و کفاره شده است. اما آن مورد چون مورد اصلی نیست در اینجا، این پیداست که قود و کفاره هر کدام شرایط مخصوص خودش را دارد، شرائطشان هم مختلف است یعنی علی الشرائط المذکوره فی محلها؛ این را باید حمل کرد. این بالاخره مسأله ای نیست که از ترس اجماع ما نتوانیم آن چیزی را که اختیار می کنیم قائل بشویم، هیچ طرفش اجماعی نیست. ولو در طرفین هم دعوای اجماع شده است. یکی از چیزهایی که اشتباه در دعوای اجماع شده است که این را می خواستم عرض کنم، تعبیری است که در ریاض شده است، ایشان دارد: «لو قتل المسلم مثله فی دار الحرب عالماً عامداً لا ـ لضروره التترّس ونحوه فعل یه القود والکفاره بلا خلاف أجده، بل باجماعنا کما یشعر به عباره بعض الأجله» این اشتباه است، بعد از این که ما عرض کردیم که چهارده کتاب است که در آنها نفی کفاره کرده است و در جاهای دیگر هم خصوصیتی ندارد که کفاره نباشد اما در جای کفر کفاره ثابت شده باشد؛ این نیست، عکسش محتمل است برای آن عنوان کرده اند. ولی احتمال این که در دار الاسلام کفاره نداشته باشد و در دار الکفر کفاره داشته باشد، این احتمال اصلاً در کار نیست و بنابراین یک چنین لا خلاف و امثال آن اشتباه است که آن را هم ریاض تعبیر کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

کفاره ظهار و قتل خطأ ۹۰/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه :

فصل فی صوم الکفّاره و هو أقسام: .... و منها: ما یجب فیه الصوم بعد العجز عن غیره، و هی کفّاره الظهار، و کفّاره قتل الخطأ ، فإنّ وجوب الصوم فیهما بعد العجز عن العتق، و کفّاره الإفطار فی قضاء رمضان ، فإنّ الصوم فیها بعد العجز عن الإطعام کما عرفت، و کفّاره الیمین و هی عتق رقبه أو إطعام عشره مساکین أو کسوتهم و بعد العجز عنها فصیام ثلاثه أیّام، و کفّاره صید النعامه، و کفّاره صید البقر الوحشی، و کفّاره صید الغزال ، فإنّ الأوّل تجب فیه بَدَنَه و مع العجز عنها صیام ثمانیه عشر یوماً، و الثانی یجب فیه ذبح بقره و مع العجز عنها صوم تسعه أیّام، و الثالث یجب فیه شاه و مع العجز عنها صوم ثلاثه أیّام.

بحث ما در مواردی بود که صوم به همراه امر دیگری به عنوان کفاره واجب می شود. یکی از آنها کفاره ی قتل عمد بود که در صورت عدم قصاص کفاره ی جمع واجب می شد، روزه به همراه عتق رقبه و اطعام مسکین.

مورد دوم افطار به محرم در ماه مبارک رمضان است که این در بحث کفاره ی روزه بحث شد و ما آن را این جا تکرار نمی کنیم.

دسته دوم: مواردی که صوم در صورت عجز از امر دیگر واجب می شود.

یعنی در مرتبه ی نخست امری به عنوان کفاره واجب می شود اگر توانست همان را انجام می دهد اما اگر نتوانست در مراتب بعد نوبت به روزه می رسد. مرحوم سید برای این ، مواردی را ذکر می کنند. کفاره ی ظهار، قتل خطأ، افطار قضاء ماه رمضان، یمین، صید در حال احرام ......، که ما به ترتیب این موارد را برسی می کنیم.

ص: ۱۶

۱_ کفاره ی ظهار(۱)

قران کریم در سوره ی مجادله آیه ی سه و چهار کفاره ی ظهار را بیان می فرماید:

وَ الَّذینَ یُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ یَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْریرُ رَقَبَهٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتَمَاسَّا ذلِکُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبیرٌ (۳) فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّینَ مِسْکِیناً ذلِکَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تِلْکَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْکافِرینَ عَذابٌ أَلیمٌ (۴)

طبق این آیات شریفه کفاره ظهار، اول آزاد کردن یک برده، اگر نتوانست باید دو ماه روزه بگیرد و اگر نتوانست باید شصت

مسکین را اطعام نماید.

در بعضی از روایات(۲) مطابق همین آیه، کفاره ظهار را کفاره مرتبه ذکر کرده است. اما در بعضی از روایات(۳) راجع به کفاره با «أو» تعبیر شده است. که گویا در آن ترتیب شرط نیست.

۱- (۱) . الظهار هو أن یقول الرجل لزوجته: أنت علی کظهر أمی ، و سمی ظهارا اشتقاقا من الظهر، و إنما خص ذلک بالظهر دون البطن و الفخذ و الفرج و غیر ذلک من الأعضاء، لأن کل بهیمه ترکب فإنما یرکب ظهرها، فلما کانت المرأه ترکب و تغشی سمیت بذلک، فإذا قال أنت علی کظهر أمی، فمعناه رکوبک علی محرم کرکوب أمی، فسمی ظهارا اشتقاقا من هذا. المبسوط فی فقه الإمامیه، ج، ص: ۱۴۴.

۲- (۲) . مانند این روایت که در وسائل آمده است : وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص- فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ- ظَاهَرْتُ مِنِ امْرَأَتِی- قَالَ اذْهَبْ فَأَعْتِقْ رَقَبَهً قَالَ لَیْسَ عِنْدِی - قَالَ اذْهَبْ فَصُمْ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ- قَالَ لَا أَقْوَی قَالَ اذْهَبْ فَأَطْعِمْ سِتِّینَ مِسْکِیناً. وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۶۰

۳- (۳) . وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَقُولُ لِامْرَأَتِهِ- هِیَ عَلَیْهِ کَظَهْرِ أُمِّهِ- قَالَ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ أَوْ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ- أَوْ إِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْکِیناً- وَ الرَّقَبَهُ تُجْزِی عَنْهُ صَبِیٌّ مِمَّنْ وُلِدَ فِی الْإِسْلَامِ. وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۶۰

آقـای خوئی می فرمایند(۱) ولو کلمه أو ظـاهرش تخییر مـا بین خصـال ثلاـث است، مثل کفاره ماه رمضان هم با أو تعبیر شـده است و مراد تخییر است؛ ولی چون آیه کریمه و عده ای از روایات تصریح کرده است به این که ترتیب معتبر است، با صراحت یکی از ظهور آن لفظ در تخییر ما رفع یـد می کنیم و می گوییم «أو» به معنای تقسـیم است، نه تخییر؛ مثل «الکلمه اسم أو فعل أو حرف» که به معنـای این است که منقسم به این سه قسم است. اینجا هم همینطور است، بگوییم منقسم به سه قسم است. مثل طهـارت را بگوییم «الطهـاره غسـل أو وضوء أو تیمم» که در این جـا هر چنـد ترتیب معتبر است امـا اینجـا در مقـام بیان تقسـیم هستیم و از آن ترتیب استفاده نمی شود.

نقد کلام آقای خویی:

به نظر می رسـد که در آیه ی شـریفه و روایـات صـراحتی در کار نیست. تعبیر دقیق تر این است که بگوییم مـدلول آن نسـبت روایاتی که با او عطف شده نسبت اظهر به ظاهر است. هر دو ظهور دارند اما یکی اظهر است.

دلیـل مـا بر این مطلب این است که در بحث روایات کفاره ی ماه مبارك رمضان هم دو دسته روایت وجود دارد. ظاهر برخی از این روایات تخییر است و ظاهر بعضـی ترتیب. یکی از وجوهی که برای جمع ذکر شـده این است که بگوییم آن روایتی که ترتیب دارد محمول به اسـتحباب باشد؛ افضـلیت عبارت از این است که اول باید عتق را انجام داد، اگر نشد فالافضل عبارت از صیام است، فالأفضل آن اطعام است. این نشان می دهد که این گونه عبارت ها صـراحتی در وجوب ترتیب ندارند. بلکه ظهور دارند لذا ما گاهی به عللی از این ظهور رفع ید می کنیم.

۱- (۴) موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۳۳.

بنابر این صراحتی در مطلب نیست منتها ممکن است کسی ادعاء بکند که اظهر عبارت از ترتیب است. این بعید نیست که همین باشد که ظهور در ترتیبش اقوی است از ظهوری که از آن استفاده تخییر می کنیم. این را می شود گفت که اقوی است.

به علاوه این که کفاره ی ظهار به نحو ترتیب است یک مسئله ی اتفاقی است. خلافی در این مسأله سراغ نداریم. خلافی در مسأله ظهار باشد، راجع به ظهار کسی اختلافی کرده باشد از این جهتش من برخورد نکردم. بنابر این باید از ظهور روایات تخییر رفع ید کرد.

نکته ای در مورد معنای کلمه ی «أو»:

این طور نیست که کلمه ی او گاهی به معنای تخییر به کار رود و گاهی به معنای تقسیم. او یک معنا بیشتر ندارد آن هم تقسیم است ، به معنای منع خلوّ است یعنی موضوع از این سه چیز خالی نیست؛ منتها حکمی که روی این موضوع می رود گاهی نتیجه حکم می شود تخییر، گاهی نتیجه حکم می شود غیر تخییر.

در کتب ادبی معانی مختلف برای أو ذکر می کنند. این حرف اصلاً درست نیست، أو معانی متعدد ندارد این مثل این است که برای امر گاهی تا پنجاه معنا گفته اند. در حالی که یک معنا بیشتر ندارد. منتها از تطبیق بر موارد مختلف تخیل شده که این موضوع له یا مستعمل فیه متعدد دارد. منتها یک معنا روی احکامی که مترتب می شود گاهی منطبق می شود با یک خصوصیتی که موجب افاده ی معنایی می شود اما در جای دیگر با یک خصوصیت دیگر منطبق می شود.

شاهد بر این مطلب اینست که اگر کلمه ای در چند معنا مشترک لفظی باشد معمولاـ در زبان های مختلف این معانی ثابت نیست. اگر کلمه عین در عربی چند معنا دارد ما می بینیم این معانی در زبان فارسی برای چشم وجود ندارد. اما اگر کلمه ای در اغلب زبان ها دارای چند معنای مشابه بود این نشان می دهد که این جا این معانی متعدد به یک معنا بر می گردند. معنا معنای واحدی است، روی خصوصیت مورد گاهی منطبق می شود به این معنا و گاهی به معانی دیگر.

ص: ۱۹

کلمه ی « او » از همین قبیل است. ما می بینیم که در زبان فارسی هم همین معانی وجود دارد. این پیداست که اشتراک لفظی نیست.

أو به معنای مانعه الخلو است یعنی از اینجا خالی نیست؛ «الکلمه اسم أو فعل أو حرف» یعنی از این سه تا کلمه خالی نیست. در مواردی که ما تخییر می گوییم، یعنی آنی که امتثال می شود از این سه تا خالی نیست. منتها حکمی که روی آن می رود اقتضا می کند علی البدل یکی از اینها آورده بشود، در یک جای دیگر بدلیّت مراد نیست از نظر حکم، مختلف می شود به حسب احکام در انطباق این منع خلوّ به انحاء مختلف تفاوت می کند. آن وقت تعبیر این که اگر گفتند که کفاره ماه رمضان این است و یا این است و یا آن است، هم صلاحیت دارد از نظر وضع کلام یعنی این است یا این است یا این است علی اختلاف الموارد که این صحیح است و غلط هم نیست. کفاره ظهار یا این است، یا این است و یا این است، یعنی علی اختلاف الموارد. گاهی این است که یا این است یا این است یا این، یعنی شما این را بجا بیاورید کفاره را داده اید، آن را هم بجا بیاورید کفاره را داده اید.

منتها شخص اگر در مقام بیان باشد اقتضا می کند به معنای تخییر باشد. کسی سؤال کرده و گفته من این کار را کرده ام، گفته این کار را بکن یا این کار را بکن یا این کار را بکن، چون این مقام مقامی است که باید بیان کند و تکلیفش را روشن کند، این اقتضای تخییر دارد. می کند.

ص: ۲۰

حالا ـ ظهوری که هست، ظهور اطلاقی کلام است و در مقام بیان اقتضا می کند تخییر را، اما اگر آیه کریمه با آن بیانی که دارد تعبیر می کند می گوید این کار، اگر نتوانستید این کار، اگر نتوانستید این کار، آن خیلی قوی تر از ظهور استحبابی است، به خصوص که فاصله بین اینها خیلی زیاد است، اول تعبیر می کند که یک بنده ازاد کنید، این همه آزاد کردن ... این جنبه استحبابی داشته باشد. استحباب خیلی ضعیف است در این طور تعبیرهای که یک چیز سنگینی را اول تحمیل می کند برای آن. بله، اظهر و ظاهر ما باید بگوییم، اظهر آیه کریمه و روایاتی که ترتیب ذکر شده است این است که ترتیب وجوبی است، این یکی از باب اطلاق است که در مقام بیان امثال آن است، به وسیله اینها رفع ید می شود از این.

۲ _ کفاره ی قتل خطأیی:

آیه قرآن ۹۲ سوره ی نساء راجع به کفاره قتل خطأیی است: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَ مَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًَٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلىَ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كاَنَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَ إِن كاَنَ مِن قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلىَ أَهْلِهِ وَ تحَْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يجَِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَينْ‌ِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَ كاَنَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا(۹۲)

البته در آیه ی شریفه اطعام نیست که آن با سنت ثابت شده است. اما در رتبه متقدم اول تحریر رقبه است. اما در این که این امور به ترتیب است هیچ خلافی در آن نیست به تعبیر آقای خوئی حتی یک روایت ضعیف هم در مسأله نیست اما با این وجود مفید و سلّار قائل به تخییر شده اند البته اختصاص به این دو ندارد، و ابن زهره در غنیه ادعای اجماع بر مسأله را کرده است(۱) .

۱- (۵) . در جواهر البته از غنیه هم اسم برده است اما در مستمسک فقط همان دو تا را ذکر کرده ، آقای خوئی معمولاً این مطالب را از مستمسک اخذ می کند .

با این که از نظر آیه قرآن راجع به قتل خطا تخییری در کار نیست و با که آن با سنت ثابت است، روایات هم همینطور است و خلافی نیست، اینها چطور شده است که این را فرموده اند؟

مرحوم مفید تصریح می کند : «من قتل الانسان مخيّرٌ بينها» خصال ثلاثه را ذکر می کند و می گوید «الانسان مخیر بینها» می گوید شخص هر یک از اینها را بجا بیاورد مجزی است «لأن الانسان مخیر بینها» دیگر در آنجا کلمه أو نیست تا ما یک توجیه بکنیم.

بله، یک توجیه دیگری می شود که اینها همه اش خلاف ظاهر است؛ بگوییم آن جایی که گفته کفاره قتل خطا همان کفاره ماه رمضان است می گوید(۱) :

«و من أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا فعلیه عتق رقبه أو إطعام ستین مسکینا أو صیام شهرین متتابعین و قضاء ذلک الیوم».

بعد راجع به کفاره قتل خطا که می رسد، می گوید این هم کفاره ماه رمضان است:

«و من قتل مؤمنا خطأ و هو أن یرمی غرضا له فیصیب المؤمن بغیر اعتماد فعلیه دیته و کفاره من أفطر یوما من شهر رمضان»

این را این طور توجیه کنیم که منظور ایشان فقط بیان اصل کفاره است و کلامش ناظر به خصوصیات و شرایط نیست. یعنی خصال ثلاث، نه این که با خصوصیت هم همانطور، آیا ترتیب یا تخییر؟

البته خلاف ظاهر است، خیلی هم خلاف ظاهر است. برای این که ما تخطئه نکرده باشیم بگوییم اینجا البته این یک خطائی هست که اینجا را بیان نکرده باشد با این تعبیر، خیلی خطا نباشد و الا خود همین تعبیر هم خطا است. این را بگوییم مراد این است.

۱- (۶) . المقنعه (للشیخ المفید)، ص: ۵۷۰.

احتمال اقوی شاید این باشد که ایشان در ذهنش این بوده که چون بعضی از اقوال در مسأله همین بوده است که قتل خطا با ماه رمضان حکم واحد را دارد، چون حکم ماه رمضان مرتبه بوده است، سنی ها هم با همین ترتیب معمولاً می گویند، امامیه هم بعضی ها به همین ترتیب می گویند، ایشان در حفظش آن مرتبه بودن در ذهنش بوده و از حافظه نوشته است. خوب در حفظ هم از این خطاها زیاد می شود. این احتمال اقوی این است که این خطای حفظ ایشان است و موقع نوشتن خیال می کرده که آنجا هم مرتبه است، یعنی عین آن است و متحد با هم است، این را غفلت داشته که یکی از اینها مخیره است و یکی از اینها مرتبه است. همین مثل هم بودن در ذهنش بوده که بعضی از فتاوای امامیه و مشهور ما بین عامه است.

ولی چیزی که جای تعجب است عبارت از این است مثل مراسم سلار و ابن زهره در آنجا دیگر آن تصریح به تخییر کرده است که همین مطلب را عنوان کرده اند و تصریح به تخییر کرده اند. پیداست که از مفید گرفته اند، منتها کلام مفید ممکن بود بعضی توجیهات درباره اش بشود و بگوییم این که می گوید به منزله اوست یعنی در اصل ثلاث بودن، نه در کیفیت مثل آن است. ولی در کلمات اینها، این توجیه را نمی توانیم بکنیم.

عبارت مراسم این است: ـ بعد از این که کفاره ماه رمضان را ذکر می کند ـ «ومثلها فی المبلغ والتخییر کفاره قتل الخطا» هم ثلاثه بودن و هم مخیره بودن، مثل آن است.

عبارت غنیه هم این است: «الکفاره فی قتل الخطا علی التخییر بدلیل اجماع الطائفه»

این دو بزرگوار هم روی اعتماد به شیخ مفید آمده اند و مراجعه به ادله و امثال آن نکرده اند و از آنجا برداشته اند. علی أی تقدیر مسأله صاف و هیچ تردیدی در این مطلب نیست.

۳ _ کفاره یمین:

کفاره یمین آیه شریفه دارد: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَهِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَهٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَهِ أَيَّامٍ.

اختلافی هم ظاهراً نیست و ما به خلافی برخورد نکردیم راجع به این.

بررسی موثقه ی زراره:

اما موثقه ی زراره بر خلاف این است: «موثقه زراره سألته عن شیء من کفاره الیمین، فقال: یصوم ثلاثه أیام، قلت: إن ضعف عن الصوم وعجز، قال: یتصدّق علی عشره مساکین» که تصدّق بر عشره مساکین که در آیه شریفه اول ذکر شده بود و بعد صوم ثلاثه ایام بود یعنی بعد از عجز از آن کفاره مخیره صوم ذکر شده بود، اینجا اول صوم ثلاثه ایام است و بعد تصدّق بر عشره مساکین است.

این طوری که شیخ طوسی فرموده است در موقع تعارض بین روایات صحاح و موثقات، صحاح مقدم بر موثقات است. آن وقت آیه شریفه هم که خودش اگر تعارض شد، آیه شریفه هم یکی از مرجحات برای این است. آیه شریفه هم که اول صریح است، اگر ظهور هم داشت باز تقدّم پیدا می کرد، ولی آیه شریفه در جواز تخییری که اول جایز است صریح در جوازش است، آن مقدم بود. علاوه اگر ما خلاصه توانستیم جمع ما بین این روایت و آیه و روایتهای دیگر بکنیم که یک طوری جمع های خیلی خلاف ظاهر می شود کرد و کرده اند. و الا روایت ما باید بگوییم که چه نکته ای داشته است و یا رد کنیم و یا هر چه که هست، خلاصه این روایت قابل عمل نیست.

ص: ۲۴

وسائل توجیه کرده است و می گوید «یتصدق علی عشره مساکین» این تصدقی که در طول سه روز روزه واقع شده است، نه تصدّق مد است که آن قبل است و ابتداءاً آن را باید انجام بدهد، مطلق التصدق است ولو کمتر از مد باشد. طبیعت تصدّق که با أقلش منطبق است آن متأخر از صوم است، ولی تصدّق مدّی آن متقدم بر صوم است. خیلی خلاف ظاهر است اینطور توجیه کردن، از باب این که ما رد نکرده باشیم خبر را، ایشان اینطوری توجیه کرده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره یمین ۹۰/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در صوم کفاره بود. رسیدیم به مواردی که در آن ها صوم در طول یک کفاره ی دیگر قرار گرفته است. یعنی در صورت عجز از اتیان کفاره ی اولی نوبت به صوم می رسد. یکی از این ها، کفاره ی یمین است. در کفاره ی یمین در مرتبه ی اول فرد مخیر است بین اطعام ده مسکین، پوشاندن ده مسکین و یا عتق رقبه است. اگر از هر سه عاجز بود باید سه روز روزه بگیرد. قرآن کریم در سوره ی مائده آیه ی هشتاد و دو به همین مطلب اشاره دارد و می فرماید:

لا یُؤاخِذُکُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَیْمانَ فَکَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَهِ مَساکینَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلیکُمْ أَوْ کِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْریرُ رَقَبَهٍ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ ثَلاثَهِ أَیَّامٍ ذلِکَ کَفَّارَهُ أَیْمانِکُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَ احْفَظُوا أَیْمانَکُمْ کَذلِکَ یُبَیِّنُ اللَّهُ لَکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ (۸۹)

روایات زیادی هم به همین مضمون آمده است اما موثقه ی زراره از جهاتی با این روایات و آیه ی شریفه تفاوت دارد که به بررسی آن می پردازیم.

ص: ۲۵

بررسی موثقه ی زراره:(۱)

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَیْ ءٍ مِنْ کَفَّارَهِ الْیَمِینِ فَقَالَ یَصُومُ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ قُلْتُ إِنَّهُ ضَعُفَ عَنِ الصَّوْمِ وَ عَجَزَ قَالَ یَتَصَدَّقُ عَلَی عَشَرَهِ مَسَاکِینَ قُلْتُ إِنَّهُ عَجَزَ عَنْ ذَلِکَ قَالَ فَلْیَسْتَغْفِرِ اللَّهَ وَ لَا یَعُدْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْکَفَّارَهِ وَ أَقْصَاهُ وَ أَدْنَاهُ فَلْیَسْتَغْفِرْ رَبَّهُ وَ یُظْهِرُ تَوْبَهً وَ نَدَامَهً.

این روایت از جهاتی با آیه شریفه و روایات دیگر تفاوت دارد. در این روایت اولین کفاره صوم قرار داده شده است با اینکه در قرآن کریم صوم در صورت عجز از سه مورد دیگر است. دوم اینکه پوشاندن ده مسکین و عتق رقبه در آن ذکر نشده است و گویا در صورت عجز از صوم، اطعام تعین دارد.

ابتدا ممکن است یک چنین اشکالی به نظر بیاید. ولی با دقت در خود سؤال و جواب می توان پاسخ آن را یافت. در این

روایت سؤال و جواب راجع به اصل کفاره ی یمین نیست. زراره نمی پرسد: کفاره ی نقض یمین چیست؟ بلکه از حضرت خواسته که ایشان یکی از مصادیق کفاره را بیان کنند و حضرت دو مصداق راحت تر را بیان کرده اند. چون سؤال راجع به اصل کفاره به حد و حدوده نبوده است، آن وقت دو تا مثال متعارف را ذکر کرده است. مرحوم فیض هم در وافی(۲) به همین نکته اشاره کرده است.

۱- (۱) . الکافی ج : ۷ ص : ۴۵۴.

۲- (۲) . الوافی، ج ، ص: ۵۸۹ . لما کان سؤاله عن شی ء منها أجابه بالأدنی ثم لما ذکر العجز عنه أجابه بما لا ینافی العجز عن الأدنی فی حق قوم ثم لما ذکر العجز عنه أیضا أجابه بما هو فرض العاجز عن الکل أعنی الاستغفار و عدم العود و ذکر أنه الأفضل و الأقصی و الأدنی أما کونه أفضل و أقصی فلأنه ینفع العاجز و إن لم یأت بغیره و لا ینفع غیره القادر بدونه و أما کونه أدنی فلأنه لا مئونه فیه .

۴_ کفاره ی صید:

متن عروه : و کفّاره صید النعامه، و کفّاره صید البقر الوحشی، و کفّاره صید الغزال ، فإنّ الأوّل تجب فیه بدنه و مع العجز عنها صیام ثمانیه عشر یوماً، و الثانی یجب فیه ذبح بقره و مع العجز عنها صوم تسعه أیّام، و الثالث یجب فیه شاه و مع العجز عنها صوم ثلاثه أیّام.

چهارمین مورد از مواردی که کفاره ی صوم در طول امر دیگری قرار گرفته است کفاره ی صید در حال احرام است. صاحب عروه در متن فوق به این اشاره می کنند اما گویا در عبارت ایشان یک تسامحی صورت گرفته و عموم محشین متذکر آن شده اند. ظاهر متن این طور اقتضا می کند که اگر مثلا از تهیه بدنه ناتوان بود باید روزه بگیرد در حالی که در این جا یک واسطه وجود دارد. اگر از تهیه آن عاجز شد ابتدا باید شصت فقیر را اطعام کند اگر از آن هم عاجز شد بعد نوبت به صوم می رسد. درگاو وحشی هم اگر از تهیه گاو عاجز شد باید سی فقیر و در غزال باید ده فقیر را اطعام کند. البته اگر در مواردی مثلا قیمت بقر از اطعام شصت فقیر کمتر بود می توان به قیمت همان بقر اکتفا کند و با قیمت آن هر تعدادی را که مقدور بود اطعام نماید. گویا در مرتبه بعد از بدنه فرد مخیر است بین قیمت آن و اطعام شصت فقیر هر کدام را که خواست می تواند بپردازد در دو مورد دیگر هم وضع همین طور است.

نکته ی بعدی اینست که ظاهر عبارت سید این است که این سه مورد از باب مثال نیست و ایشان خواسته است که تمام افرادی که صوم بدل از آن ها قرار می گیرد را بیان کند در حالی اختصاصی به این سه مورد ندارد.

قرآن کریم هم در سوره ی مائده آیه ی ۹۵ برای مطلق صید کفاره در نظر گرفته است. که میزان این کفاره بستگی دارد به این که به کدام یک از اغنام ثلاثه _ شتر، گاو و گوسفند _ شبیه تر باشد: یَأَیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ الصَّیْدَ وَ أَنتُمْ حُرُمٌ وَ مَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْیَا بَلِغَ الْكَعْبَهِ أَوْ كَفَّارَهٌ طَعَامُ مَسَاكِینَ أَوْ عَدْلُ ذَالِكَ صِیَامًا لِّیَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَ مَنْ عَادَ فَیَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ ذُو انتِقَامٍ(۹۵).

صحیحه معاویه بن عمار(۱) هم به طور کلی می فرماید: هر جیزی که کفاره اش بدنه باشد، هنگامی که به صوم منتقل می شود باید برایش هجده روز روزه بگیرد و هر چیزی که کفاره اش بقره باشد باید هنگام انتقال به صوم برایش نُه روز و هر چیزی که کفاره اش شاه باشد باید برایش سه روز روزه بگیرد. بنابراین، این حکم اختصاصی به شتر، مرغ، گاو وحشی و غزال ندارد. مثلا اگر خرگوش را شکار کرد کفاره اش شاه است که در صورتی که نتوانست آن را تهیه کند باید ده نفر را اطعام کند و در صورت عجز باید سه روز روزه بگیرد. مخصوصا برای خرگوش روایات متعدد هست که کفاره اش شاه است.

۱- (۳) . وسائل الشیعه ج : ۱۳ ص : ۱۳. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ حَمَّادٍ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ أَصَابَ شَیْئاً فِدَاؤُهُ بَدَنَهٌ مِنَ الْإِبِلِ فَإِنْ لَمْ یَجِدْ مَا یَشْتَرِی بَدَنَهً فَأَرَادَ أَنْ یَتَصَدَّقَ فَعَلَیْهِ أَنْ یُطْعِمَ سِتِّینَ مِسْكِیناً كُلَّ مِسْكِینٍ مُدّاً فَإِنْ لَمْ یَقْدِرْ عَلَی ذَلِكَ صَامَ مَكَانَ ذَلِكَ ثَمَانِیَهَ عَشَرَ یَوْماً مَكَانَ كُلِّ عَشَرَهِ مَسَاكِینَ ثَلَاثَهَ أَیَّام وَ مَنْ كَانَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ مِنَ الصَّیْدِ فِدَاؤُهُ بَقَرَهٌ فَإِنْ لَمْ یَجِدْ فَلْیُطْعِمْ ثَلَاثِینَ مِسْكِیناً فَإِنْ لَمْ یَجِدْ فَلْیَصُمْ تِسْعَهَ أَیَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَیْهِ شَاهٌ فَلَمْ یَجِدْ فَلْیُطْعِمْ عَشَرَهَ مَسَاكِینَ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ

در بعضـی از روایات هم روباه، به خرگوش ملحق شده است. مرحوم آقای خویی می فرمایند(۱) : هر چند این روایات ضعیف است اما به دو بیان می توانیم به آن قائل شویم. یکی اولویت و دیگر اطلاق آیه ی شریفه که قبلا ذکر شد.

اولویت را ایشان توضیح نمی دهند اما ظاهرا مراد ایشان این باشد که چون آیه شریفه می فرمایند که اگر کسی صید کرد باید مماثل آن صیدی که کرده است از گاو و گوسفند و شتر کفاره بدهد. مثلاً نعامه مماثلش شتر است پس برای کفاره ی صید شتر مرغ است باید شتر بدهد(۲) . گاو وحشی مماثلش عبارت از گاو معمولی است. خرگوش مماثلش عبارت از گوسفند است. آن وقت ایشان می فرمایند وقتی که به حسب روایات گوسفند مماثل خرگوش قرار داده شده است، تماثل گوسفند با روباه که یک مقداری هیکلش بزرگتر از خرگوش است، بیشتر است. لذا ایشان اولویت تعبیر می کنند.

یکی از روش های جمع بین روایات:

یکی از مواردی که آقای خویی ذکر نکرده است حمار وحشی و یا همان گور خر است. در این مورد روایات متعدد است که بدنه و یا بقره برای آن ثابت شده است.

بعید است که ایشان به این توجه نداشته باشند، چون این روایات خیلی زیاد احتمال می دهم از این بابت که چون در بعضی از این روایات کفاره را بدنه و در بعضی دیگر کفاره را بقره قرار داده و یک نحوه تعارضی بوده ایشان نخواسته این مطرح کند.

ص: ۲۹

۱- (۴) موسوعه الإمام الخوئی، ج ، ص: ۲۳۶ .

۲- (۵) در روایات هم به مماثلت شتر مرغ و شتر اشاره شده است.

در این مورد و موارد مشابه ما می توانیم با تعدد مراتب و افضلیت بعضی از مراتب بر مراتب دیگر روایات را جمع کنیم. مثلا در بحث جاری هر دو جایز است، منتها افضل عبارت از بدنه است و بقره هم به عنوان رخصت جایز است. اگر روایتی گفت شما گوسفند بکشید، این ظهور ندارد که اگر ما گاو و یا بالاتر شتر بخواهیم بکشیم جایز نیست، اما اگر بگویند شتر بکشید این معنایش این است که امر از باب أحد المصادیق نیست، بعث برای آن است. در مواردی که یک چیز سنگینی به عنوان مطلوب ذکر می شود این یک نحوه ظهوری در تعین دارد اما وقتی یک امر سبک ذکر می شود این ظهوری در تعین ندارد.

به عنوان مثال اگر کسی گفت می خواهم از کسی تقلید کنم و به او یک نفر که دم دست است و نزدیک به اوست معرفی کردند این دلالت بر تعین آن مرجع ندارد. چون این ساده تر است، این را ذکر می کند ممکن است یک فرد دیگری هم جایز باشد. لذا جمع ما بین اینها اقتضا می کند که هر دو جایز باشد.

آن وقت آقای خوئی چرا ذکر نکرده است این مطلب را راجع به بدلیّت صوم، چون مورد روایت معاویه بن عمار ظاهرش عبارت از آن است که کأنه تعیینی ذکر شده است و به نحو تعیین بوده است؛ تعیین مثلاً بدنه و اینجا تعیین بدنه و تعیین بقره نیست بلکه تخییر است. آن وقت ایشان آن را خواسته اند ذکر نکنند، ولو این که این را ممکن است کسی جواب بدهد و بگوید بر این که خوب راجع به آن دو تا به نحو تعیین ما بگوییم، اما راجع به گوسفند که در مرحله پایین گفته است، آن که جنبه تعیین ندارد! ممکن است کسی این را بگوید. ولی آقای خوئی ممکن است این مسأله را دیده که دغدغه دارد و نخواسته ذکر بکند و تازه راجع به گوسفند هم ما این که می گوییم، می گوییم ظهور ندارد. اگر یک دلیل عامی داشته باشد تقیید دلیل عام نمی کند، نه این که ظهور دارد بر این که اگر گاو و شتر هم بدهیم کفایت می کند! ظهور در تعیین ندارد. بعضی جاها گاهی می گوید که علیه دم، حالا اگر گاو و گوسفند هم شد یک روایت هم می گوید شات است، هیچ منافاتی با هم ندارد، حتی منافات ظهوری.

ص: ۳۰

برخی از روایات کفاره ی صید:

۱ـ صحیحه ی معاویه بن عمار(۱) :

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ حَمَّادٍ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ أَصَابَ شَيْئاً فِدَاؤُهُ بَدَنَةٌ مِنَ الْإِبِلِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ مَا يَشْتَرِي بَدَنَةً فَأَرَادَ أَنْ يَتَصَدَّقَ فَعَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِيناً كُلَّ مِسْكِينٍ مُدّاً فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَامَ مَكَانَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً مَكَانَ كُلِّ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ مِنَ الصَّيْدِ فِدَاؤُهُ بَقَرَةٌ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمْ ثَلَاثِينَ مِسْكِيناً فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَصُمْ تِسْعَةَ أَيَّامٍ وَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ شَاةٌ فَلَمْ يَجِدْ فَلْيُطْعِمْ عَشَرَةَ مَسَاكِينَ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

۲ـ روایت ابوبصیر(۲) :

وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ ثَعْلَباً قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ قُلْتُ فَأَرْنَباً قَالَ مِثْلُ مَا فِي الثَّعْلَبِ.

در سند این روایت علی بن أبی حمزه و سهل بن زیاد واقع شده است که ما به این ها اشکال نمی کنیم. آقای خوئی این روایت را که اسمی از ارنب و ثعلب برده است، به این راجع به ارنب قائل نیست، ارنب روایات دیگری دارد ولی روایت ثعلب همین است که ایشان اشکال سندی دارد.

۳ـ روایت احمدبن محمدبن ابی نصر(۳) :

ص: ۳۱

۱- (۶) . وسائل الشیعه ج : ۱۳ ص : ۱۳.

۲- (۷) .وسائل الشیعه ج : ۱۳ ص : ۱۸.

۳- (۸) . الکافی ج : ۴ ص : ۳۸۷ . همین روایت را موسی بن قاسم از احمد بن محمدبن ابی نصر هم نقل کرده است. وَ رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ أَرْنَباً أَوْ ثَعْلَباً فَقَالَ فِي الْأَرْنَبِ شَاةٌ.

(۸) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ أَصَابَ أَرْنَباً أَوْ ثَعْلَباً قَالَ فِی الْأَرْنَبِ شَاهٌ.

حضرت در پاسخ به سؤال، متعرض ثعلب نشده است و اصلاً جواب نداده است. حالا چرا ایشان ذکر نکرده است اصلاً آن را، چه محذوری داشته است من الآن نمی دانم. در عامه یک فتوایی است که حضرت محذوری داشته از ذکر کردن که آن را ذکر نکرده است؟ به هر حال یا اکتفاء کرده است که اینها مثل هم است، آن را اول ذکر کرده است و این را هم به همان اکتفاء کرده است. حالا ـ هر چه هست، بالاـخره راجع به ارنب این روایت صراحت دارد و روایت صحیحه و معتبر است. البته احتمال می رود که از باب تشابه أرنب و ثعلب حضرت فقط به أرنب اشاره کرده اند.

۴ــ صحیحه ی ابن مسکان(۱) :

وَ فِی رِوَایَهِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْأَرْنَبِ یُصِیبُهُ الْمُحْرِمُ فَقَالَ شَاهٌ هَدْیاً بَالِغَ الْکَعْبَهِ.

این روایت را فقیه نقل کرده و صحیحه است.

۵ــ روایت دعائم الاسلام:

«عن جعفر بن محمد علیهما السلام إنه قال فی الضبع شاه وفی الارنب شاه، إلی أن قال: وفی الثعلب دم» یعنی مطلق است. این خواسته همان روایت را درست بکند، همان روایتی که اسم نبرده گفته شاید حضرت چون اطلاق داشته است کأنّه آن هم بالاخره یک دمی باشد، این یکی تنها شات است.

احتمال هم می دهم که این خواسته از آن روایت، چون خیلی جاها دعائم الاسلام چیزهایی را از روی اجتهاد به همین روایات ما اضافه می کند. از آن اجتهاد شاید فهمیده باشد که ثعلب را اسم نبرده است یعنی دم است، حالا این را بدهد یا بالاتر بدهد هر کدام که شد مصداق است.

۱- (۹) . من لایحضره الفقیه ج : ۲ ص : ۳۶۶.

۶ـ فقه الرضا:

وفی الثعلب والارنب دم شاه.

۷ـ تحف العقول:

أصاب إرنباً أو ثعلباً فعلیه شاه فیتصدق بمثل ثمن شاه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

نکته ای درباره ی کفاره ی قتل خطایی ۹۰/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

نکته ای درباره ی کفاره ی قتل خطایی

راجع به کفاره قتل خطا پنج نفر از بزرگان حکم کرده اند که کفاره آن تخییر است و مخیّر است ما بین خصال ثلاث، که این بر خلاف ترتیبی است که آیه قرآن دارد و بر خلاف قول مشهور است.

شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در نهایه، سید مرتضی در انتصار که دعوای اجماع هم کرده است، سلار در مراسم، ابن زهره در غنیه که او هم دعوای اجماع کرده است.

کشف الرموز را من مراجعه می کردم او یک مطلبی دارد که در هیچ کجا نیست، ایشان می فرماید(۱) :

«قال دام ظلّه»: و مثلها کفّاره قتل الخطأ أی فی الترتیب هو الذی علیه العمل، و القرآن ناطق به و الروایات وارده و الأصحاب مطبقون علیه، ما خلا سلّار ذهب الی التخییر، و ما اعرف المستند، إلّا روایه مهجوره ضعیفه و هو المقصود من کلام المفید فی المقنعه، فی باب الکفّارات، و سنذکر الکلام فیه، و قد صرّح بالترتیب فی باب القصاص.

آقای خوئی می فرماید در قتل خطائی ما یک روایت ولو ضعیفه راجع به این که تخییر باشد ندیدیم. فاضل آبی هر چند خود روایت را ذکر نکرده اما می گوید که کفاره ی تخییر روایت دارد. حالا روایتش در کجا هست ما نمی دانیم؛ صاحب وسایل ارجاعاتی داده اما یک جایی را که ما مراجعه کردیم که اصلاً ربطی نداشت، جای دیگر را، شما مراجعه کنید.

ص: ۳۳

۱- (۱) . کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج، ص: ۲۵۶ . فاضل آبی شاگرد محقق در زمان محقق این کتاب را نوشته است، یک تکه اش بعد از زمان محقق بوده ولی اکثر آن را در زمان محقق تألیف کرده است.

حالا علی أی تقدیر ما چون نمی دانیم این روایت، چه روایتی است و در دست ما نیست، این نمی تواند صلاحیت داشته باشد

که در مقابل آیه شریفه و روایات دیگر مقاومت کند و شهرت قوی بین امامیه؛ کفاره مرتبه است.

خیلی موقع در عمل اصحاب انسان حس می کند که اعتماداً به دیگری است. همین هایی که الآن نقل می کردم، می بینید که پنج تا از این بزرگان بوده است و آن بزرگان اولی ذکر کرده اند و بقیه اعتماد کرده اند به آنها و دلایل محکمی در کار نبوده است.

۴_ افاضه ی از عرفات قبل از غروب: چهارمین مورد از مواردی که صوم بعد از عجز از امر دیگری واجب می شود، افاضه ی از عرفات قبل از غروب است. این را ما قبلا در کتاب حج بحث کردیم بحث معتنابهی هم ندارد لذا دیگر وارد آن نمی شویم.

۵ _ کفاره خراشیدن صورت:

متن عروه : و کفّاره خدش المرأه وجهها فی المصاب حتّی أدمته و نتفها رأسها فیه و کفّاره شقِّ الرجل ثوبه علی زوجته أو ولده فإنّهما ککفّاره الیمین.

مورد پنجم: جایی که زن صورت خود را در مصیبتی بخراشد به گونه ای که خون از آن جاری شود یا موی سر خود را بکند و یا مردی در مصیبت همسر و فرزندانش گریبانش را چاک کند.

اینها چهار مورد را حکم کرده اند بر این که کفاره دارد و کفاره اش کفاره یمین است که یک کفاره مخیره است و اگر نتوانست باید سه روز روزه بگیرد.

در خدشه گفته اند طوری باشد که از صورت خون بیاید. آقای خوئی از قول صاحب جواهر می گوید، ولو اصحاب ادماء را ذکر نکرده اند و لکن خود ملازمه غالبیه متعارف همین مطلب است که اگر خدشه وارد کنند خون هم می آید. البته قید ادماء در روایت هم وارد شده و ما باید آن را معتبر بدانیم.

ص: ۳۴

این که می گویند اصحاب قید ادماء را ذکر نکرده اند، صحیح نیست، بهتر این بود که بگوید بعض الاصحاب قید نکرده اند، هر دو قسمش هست و عده ای قید کرده اند با ادماء و امثال آن که اسماء اینها را بعداً ذکر می کنم.

یک چیز دیگری هم ذکر شده است که «جزّ المرأه شعرها» است. جز شعر با نتف آن متفاوت است. در نتف فرد موی خود را می کند و در جز شعر، زن یک مقداری از مویش را در مصیبت می برد.

مدرک تمام این چهار پنج تا یک روایتی است مال خالد بن سدیر برادر حنان بن سدیر. این روایت ضعیف السند است، خیلی ها تصریح به ضعف سندش کرده اند. روایت(1) این است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ فِي نَوَادِرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَخِيهِ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى عَنْ خَالِدِ بْنِ سَدِيرٍ أَخِي حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ شَقَّ ثَوْبَهُ عَلَى أَبِيهِ أَوْ عَلَى أُمِّهِ أَوْ عَلَى أَخِيهِ أَوْ عَلَى قَرِيبٍ لَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِشَقِّ الْجُيُوبِ قَدْ شَقَّ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَلَى أَخِيهِ هَارُونَ وَ لَا يَشُقَّ الْوَالِدُ عَلَى وَلَدِهِ وَ لَا زَوْجٌ عَلَى امْرَأَتِهِ وَ تَشُقُّ الْمَرْأَةُ عَلَى زَوْجِهَا وَ إِذَا شَقَّ زَوْجٌ عَلَى امْرَأَتِهِ أَوْ وَالِدٌ عَلَى وَلَدِهِ فَكَفَّارَتُهُ حِنْثُ يَمِينٍ وَ لَا صَلَاةَ لَهُمَا حَتَّى يُكَفِّرَا أَوْ يَتُوبَا مِنْ ذَلِكَ فَإِذَا خَدَشَتِ الْمَرْأَةُ وَجْهَهَا أَوْ جَزَّتْ شَعْرَهَا أَوْ نَتَفَتْهُ فَفِي جَزِّ الشَّعْرِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً وَ فِي الْخَدْشِ إِذَا دَمِيَتْ وَ فِي النَّتْفِ كَفَّارَةُ حِنْثِ يَمِينٍ وَ لَا شَيْ ءَ فِي اللَّطْمِ عَلَى الْخُدُودِ سِوَى الِاسْتِغْفَارِ وَ التَّوْبَةِ وَ لَقَدْ شَقَقْنَ الْجُيُوبَ وَ لَطَمْنَ الْخُدُودَ الْفَاطِمِيَّاتُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع وَ عَلَى مِثْلِهِ تُلْطَمُ الْخُدُودُ وَ تُشَقُّ الْجُيُوب .

۱- (۲) . وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۴۰۲.

بررسی سند:

در سند این روایت خالدبن سدیر(۱) وارد شده است. خالدبن سدیر توثیق نشده است. در رجال ابن داوود هم در ترجمه خالدبن سدیر و هم در ترجمه خالدبن عبدالله بن سدیر می گوید صدوق کتاب او را موضوع دانسته که محمدبن موسی الهمدانی آن را جعل کرده است. آقای خویی از این مطلب استنباط کرده است که ابن داوود این دو نفر را یکی می دانسته است. ایشان نظر ابن داوود را رد می کند و می فرماید چون در سند این روایت تصریح شده است که خالدبن سدیر برادر حنان است این نمی تواند همان خالدبن عبدالله سدیر باشد. درست است که گاهی فرد به جد منتسب می شود اما این از این موارد نیست اگر این جا عبدالله بن سدیر به جد منتسب بود دیگر معنی نداشت برادر حنان باشد در این صورت حنان عموی خالد می شد نه برادر او. بنابر این اینها دو نفر هستند نه یک نفر. بعد هم ایشان می فرماید در هر صورت این فرد توثیق نشده است و روایت ضعیف می شود.

در صورتی که این ها دو نفر باشند از موضوع بودن کتاب خالدبن عبدالله بن سدیر نمی توان موضوع بودن کتاب خالدبن سدیر را نتیجه گرفت.

هر چند این روایت ضعیف است ولی شاید فی الجمله در بعضی از موارد همین مقدار ظن هم کافی باشد و اگر به عنوان ظنّ خاص هم معتبر نباشد در عده ای از موارد به عنوان ظنّ مطلق که ما قائل هستیم، معتبر خواهد بود، البته در بعضی جاها که یک معارضاتی ندارد که آن را تضعیف بکند.

ص: ۳۶

۱- (۳) . رجوع کنید به: فهرست الطوسی ص : ۱۷۴ ، فهرست الطوسی ص : ۲۰۱ ، رجال ابن داود ص : ۴۵۱ و ۱۳۸.

با این که اینها متوجه ضعف سند بوده اند چطور این را اخذ کرده اند معلوم می شود که یک قرائنی در کار بوده است، با آن اختلاف مبانی که دارند؛ گاهی ممکن است مبانی شان اصاله العداله ای باشد و با اختلاف مبانی اگر دیدید که پذیرفته اند فی الجمله اش را نمی شود انکار کرد.

منتها آنهایی که خواسته انـد فتوا بدهند روی عمل اصحاب فتوا داده اند و گفته اند بر این که اصحاب چون درباره اینها قائل شده اند به وجوب کفاره، ما هم حکم می کنیم.

بعضی هم گفته اند که روایت ضعیف السند است و حتی عمل اصحاب هم موجب عمل به آن نمی شود یا هم منظورشان این بوده که شهرت آنقدر قوی نیست که موجب عمل به آن شود.

به ابن ادریس نسبت داده انـد که او مخالف است و می گویـد کفاره واجب نیست؛ صاحب مـدارک می گویـد کفاره واجب نیست، شـهید ثـانی می گویـد کفـاره لازم نیست، شـهید اول هم در این مسأله می گویـد که اکثر قائل به کفاره هسـتند کأنّه خودش فتوا نمی دهد. آقای خوئی هم مبنایش این است که به این گونه روایات عمل نمی کند.

نسبتی که به ابن ادریس داده شـده درست نیست. هر چنـد او روایت را نمی پذیرد اما به خاطر اجماعی که تصور می کرده در مسئله وجود دارد کفـاره را پـذیرفته است. ابن ادریس می گویـد: راجع به ثبوت کفـاره روایتی هست، امـا روایت قابل اعتماد نیست چون مبنای ما این است که خبر واحـد حجیتی نـدارد و نمی توانیم به وسـیله خبر واحد یک حکم الزامی را اثبات کنیم، خصوصاً خود این خبر آن طور مورد اهتمـام فقها نبوده است، در بحث زیادات این خبر را آورده انـد نه در بحثهای اصـلی که این خـودش نمره اش را پـایین می آورد و مـا بـودیم و این روایت، می گفـتیم حکم الزامی نمی شود اثبـات کرد، ولی از بـاب تسامح در ادله سـنن اسـتحباب را قائل می شدیم. ولی غیر از روایت، اجماع در مسأله است که واجب می داند کفاره را، لذا به وسیله اجماع، فتوای ما همین است. عبارت سرائر(۱)

ص: ۳۷

۱- (۴) .السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۷۸ .

این است:

«و لا یجوز للرّجل ان یشق ثوبه فی موت أحد من الأهل و القرابات، فان فعل ذلک فقد روی ان علیه کفّاره یمین.

و الاولی ان یحمل ذلک علی الندب دون الفرض، لأن الأصل براءه الذمه، و هذه الرّوایه قلیله الورود، شاذّه، تورد فی أبواب الزّیادات، عن رجل واحد، و قد بیّنا انّ اخبار الآحاد لا توجب علما و لا عملا، إلّا ان أصحابنا مجمعون علیها فی تصانیفهم، و فتاویهم، فصار الإجماع هو الحجّه علی العمل بها، و بهذا افتی. و الأولی ترک ذلک و اجتنابه، بل الواجب، لانه لا دلیل علیه من کتاب، و لا سنه مقطوع بها، و لا إجماع، و الأصل حفاظ المال، و تضییعه سفه، لأنّه إدخال ضرر، و العقل یقبح ذلک.

فامّا المرأه، فلا یجوز لها ان تشق ثوبها علی موت أحد من النّاس، فإن شقته، أخطأت و لا کفاره علیها بغیر خلاف، و انما وردت الرّوایه فی الرجل، و اجمع علیها أصحابنا دون المرأه، و القیاس باطل عندنا»

ادعای اجماعی که ابن ادریس می کند صحیح نیست. هر چند این قول، مشهور است اما اجماعی نیست. مسأله مورد اختلاف است و از قدیم مورد بحث قرار گرفته است. عده ای هم اصلاً مسأله در کتبشان معنون نبوده است راجع به شقّ ثوب و امثال آن، همه کتب عنوان نکرده اند.

مسئله ی جَزِّ شعر:

گفتیم که جز شعر غیر از نتف شعر است، منتها راجع به جزّ شعر آن چه در همین روایت خالد بن سدیر وارد شده تخییر بین عتق رقبه، صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکین است.

ص: ۳۸

بعضـی ها گفته انـد که مرتَّبه است همان طوری که در قتل خطا مرتبه است، در ظهار مرتبه است که صوم در رتبه بعدی است. شهید اول در لمعه همین را قائل شده است و ابن ادریس هم همین را قائل شده است، چون ابن ادریس تعبیرش این است: «فإن جزته فإن علیها کفاره قتل الخطأ» یعنی کفاره اش مرتبه است که صوم ابتداءاً واجب نمی شود. شـرح لمعه هم تعبیر می کند که کفاره ظهار در آن است، اینجا کفاره قتل خطا تعبیر می کند و ظهار؛ هر دو یکی است و حکم واحد را دارد.

بحث این است که روایـتی که از آن اسـتفاده شـود که در جزّ شـعر کفـاره مرتبه وجـود دارد، نیست. روایـتی که در این مسـئله وجود دارد همان روایت خالد بن سدیر است که اگر ما آن را اخذ کنیم، دلالت بر تخییر می کند نه بر مرتبه بودن. حالا شـهید اول و ابن ادریس چطور این را قائل شده اند؟ احتمال دارد که در روایت خالد بن سدیر أو را حمل به تقسـیم کرده اند و گفته انـد یکی از اینها هست، نه این که مخیّر است بین یکی از اینها. اینطوری معنا کرده انـد و قهراً با ظهار و با قتل خطائی که مرتبه است یکی خواهد بود.

امـا این، وجه صـحیحی به نظر نمی آیـد، چرا اینطور ما معنا کنیم؟ چه دلیلی بر خلاف این موضوع است؟ این را ما نفهمیـدیم، ولی آنها اینطوری اسـتفاده تخییر از أو نکرده اند. اگر کسی شهرت را در اخذ روایت کافی بداند و بخواهد به آن اعتماد کند، پس باید مطابق همین روایت فتوی بدهد. و کفاره ی جز شعر در این روایت تخییری است.

شهرت هم مطابق روایت است و اگر مبنا این نیست که عمل به مشهور کنیم، دیگر روایت از اعتبار می افتد و تسامح در ادله سنن هم اثبات استحباب نمی تواند بکند و قهراً اگر این طور شد، ثواب احتیاطی دارد که انسان رجاءاً که بخواهد بجا بیاورد یک ثوابی دارد؛ آن طور ثواب برای او هست نه این که استحباب ذاتی داشته باشد برای خود شیء شرائط ثبوت استحباب ضعیف تر از شرائط ثبوت وجوب باشد؛ آنها از نظر اثبات حکمی از احکام الهی اباحه و یا استحباب و یا کراهت و یا وجوب و حرمت، هر دو مثل هم هستند از نظر ادله شرائط حجیت و فرقی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره خراشیدن صورت ۹۰/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفاره مرتبه بودن صوم در صورت صید در حال احرام

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ پس از مطرح کردن روایت عامه معاویه ابن عمار درباره کفاره مرتبه بودن صوم در صورت صید در حال احرام، به ذکر برخی از مصادیق آن که در سایر روایات آمده است، می پردازد.

روایت عامه معاویه ابن عمار:

یکی از روایاتی که مرحوم آقای خویی هم عام بودن آن را تذکر داده است، روایت معاویه ابن عمار است که متن آن در جلد ۱۳(۱) جامع الاحادیث باب ۸۷، حدیث ۱۲، صفحه ۳۹۲ این چنین است.

معاویه بن عمار قال، قال: ابوعبدالله علیه السلام: «من أصاب شیئا فداؤه من الابل فان لم یجد ما یشتری بدنه» به اینکه پول نداشته باشد و یا اینکه پول داشته باشد ولی بدنه پیدا نمی شد «فاراد ان یتصدق فعلیه ان یطعم ستین مسکینا کل مسکین و مدا فان لم یقدر علی ذلک صام مکان ذلک ثمانیه عشر یوما مکان کل عشره مساکین ثلاثه أیام و من کان علیه شاه فلم یجد فلیطعم عشره مساکین فمن لم یجد صام ثلاثه أیام».(۲)

ص: ۴۰

۱- (۱) ـ در چاپ جدید جامع الاحادیث، مجلد (۱۱) ص ۲۲۰ است.
۲- (۲) ـ جامع احادیث الشیعه ۱۱: ۲۲۰.

در فقه رضوی هم مطابق همین روایت فتوا داده است.

ذکر مصادیق:

برخی از مصادیقی را که در فداء آنها، بدنه لازم شده است و یا بقره لازم شده است و یا شاه لازم شده است، در عبارت عروه

خواندیم مثل اینکه در نعامه بدنه است و در بقره وحشی بقره است و در غزال و ظبی شاه است و اما برخی از مصادیق و بحث ها وجود دارد که در عروه ذکر نشده است و ما برای تکمیل بحث به ذکر آنها می پردازیم و آنها عبارتند از:

الف ــ حکم صید حمار وحش (گورخر):

در عده ای از روایات که اکثریت است چنین است که اگر کسی گورخر را بکشد فداءاش بقره است، در عده ای دیگر از روایات می گوید اگر کسی گورخر را کشت و صید کرد فداءاش بدنه است.

حال باید دید که چگونه باید بین این روایات جمع کرد؟

مشهور بین علماء قول به فداء بودن بقره است. و مخالف با آنها خیلی نادر است و جمع ما بین روایات هم همین را که مشهور گفته اند اقتضا می کند؛

سابقاً این را به طور مکرر گفته ایم که اگر در یک روایتی امر به یک موضوع آسانی تعلق بگیرد این چنین روایتی در این که مشکل تر از این مجزی نیست، ظهور ندارد مثلاً اگر به کسی که می گوید یک خلافی را انجام داده ام، گفته شود که شما باید ده تومان به فقیر بدهید چنین دستوری اگر کسی نگوید که ظهور در کفایت مازاد دارد، هیچ ظهوری در عدم کفایت پرداختن بیش از ده تومان ندارد و لذا اگر یک دلیلی عمومیت و اطلاقی داشته باشد، عموم و اطلاق آن می تواند شامل کفایت پرداخت مازاد بشود و منافاتی با دلیلی که دستور به موضوع ساده و آسان داده است نخواهد داشت. پس اگر در روایتی بگوید یک گوسفند بکشید، این ظهوری ندارد در این که کشتن گاو و کشتن شتر کافی نباشد، وقتی که چنین ظهوری نداشت، حالا ـ اگر در روایتی به نحو مطلق بگوید «و علیه دم» چون همه اینها از مصادیق دم است، پس کشتن هر کدام آنها کفایت می کند. در ما نحن فیه هم که بقره یک مرتبه پایین تر از بدنه است، اگر در روایتی می گوید شما بقره بدهید، از این روایت چنین استفاده نمی شود که اگر کسی بدنه و شتر بدهد کفایت نکند؛ آن چه که مسلم است و این روایت صریح در آن است، این است که اگر بقره بدهد کافی است و اما در مورد این که شتر بدهد که بالاتر است، این روایت ساکت است.

پس ایـن روایـت صـریح در اجزاء است و آن روایـتی که می گویـد بـدنه بدهـد ظهـور در وجـوب دارد؛ نه این که صـریح در وجوب باشد. و در جمع ما بین روایتی که صـریح در کفایت کمتر از بدنه است و روایتی که ظهور در وجوب دادن بدنه دارد، اخذ به صراحت روایت اول نموده و روایت دوم به افضل فردی الواجب حمل می شود؛ یعنی اگر بقره بدهد کفایت می کند و اما دادن بدنه مناسب تر و دارای فضیلت بیشتری است و مشهور هم همین طور فتوا داده اند.

بنابراین حمار وحش هم از آن هایی است که مصـداق برای روایت معاویه بن عمار می شود؛ که بایـد بقره بدهد و اگر ممکن نشد سی مسکین را اطعام نماید و اگر آن هم نشد باید ۹ روز روزه بگیرد.

ب ــ حکم صید کبوتر صحرایی:

بعضـی روایات راجع به کبوتر اهلی که مال حرم باشد وارد شده است که به آنها کبوترهای چاپی گفته می شود که اگر کسی آن را صـید بکند باید شاه بدهد و فتوا هم طبق آن زیاد و مشـهور است کما اینکه در مورد کبوتر صحرایی هم به طور شیوع و یا به مقدار معتنابه فتوا هست.

اگر حرم کبوتر صـحرایی را صـید بکند ولو کشـته نشود و یا آن را بکشد و یا از گوشتش بخورد همه اینها حرام است و اما در مورد اینکه چه چیزی را بایـد فـداء بدهد، تعدادی از روایت های کبوتر را می خوانیم و در بعضـی از این روایات هم، کبوتر و مشابهات کبوتر وارد شده است که اسـتفاده می شود که بعضـی از پرنده های دیگری هم که از نظر هیکل شبیه کبوتر هسـتند، در آنها هم این حکم هست.

ص: ۴۲

این روایات بعضی در جلد ۱۲ جامع الاحادیث و بعضی در جلد ۱۳ آن وارد شده اند(۱) که از قرار زیر هستند:

۱ــ صحیحه ابراهیم بن عمر و سلیمان بن خالد ــ که هر دوی اینها طبق تحقیق ثقه هستند:

«قالا: قلنا لأبی عبدالله علیه السلام رجل أغلق بابه علی طائر فمات، فقال: ان کان أغلق الباب علیه بعد ما أحرم، فعلیه شاه و ان کان أغلق الباب قبل أن یحرم و هو حلال فعلیه ثمنه».(۲)

البته در این روایت تعبیر به طائر کرده است که کلی است و در بعضی از روایات دیگر تعبیر به کبوتر و امثال آن شده است، و مدلول روایات این است که اگر کسی درب را ببندد و در اثر بستن درب پرنده ای بمیرد باید یک گوسفند فدیه بدهد.

این که در فقیه دارد که «فمات» اما در تهذیب این عبارت را ندارد، من خیلی احتمال می دهم که این از تصرفاتی باشد که خود مرحوم صدوق آن را اضافه نموده است تا اینکه روایت برای مقلدین او قابل استفاده باشد؛ چرا که ایشان کتاب فقیه را برای مقلدین نوشته است و لذا گاهی یک تصرفاتی و مختصر اضافات و تغییراتی را که از فحوای روایت استفاده می شود اعمال می کند و برای همین است که خیلی جاها انسان می بیند که نقل صدوق از کافی و تهذیب روشن تر است. در اینجا هم لسان روایت این است که درب را بسته و به دنبال کار خودش رفته است و این مساوق با مردن پرنده است نه اینکه درب را بسته باشد، بعد هم درب را باز کرده و رهایش کرده باشد لذا ایشان کلمه «فمات» را در اینجا اضافه کرده است.

۱- (۳) ــ در چاپ بعدی جامع الاحادیث مجلدهای (۱۰) و (۱۱) است.
۲- (۴) ــ جامع الاحادیث ۱۰ : ۱۲۵.

و اینکه در این روایت مطلق پرنده را ذکر کرده است، از روایت های دیگر استفاده می شود که مقصود پرنده شبیه به کبوتر است و لذا مثل عقاب را نمی خواهد بگوید.

البته در اینجا قید مال حرام بودن را ندارد و می گوید بعد از اینکه احرام ببندد و یا قبل از اینکه محرم بشود، و اطلاق این عبارت ظاهراً شامل می شود حتی کسی را که در مسیر حج است و هنوز محرم نشده است، پس مفاد این روایت این می شود که حاجی اگر در مسیر راهش کبوتر و شبه آن را بکشد، ولو هنوز به حدّ احرام نرسیده باشد این هم کفاره دارد و اما اینکه مطابق این، فتوا داده شده است یا نه؟ باید مراجعه بشود.

۲ـ روایت یونس بن یعقوب: قال سألت أباعبدالله علیه السلام عن رجل اغلق بابه علی حمام من حمام الحرم و فراخ و بیض فقال «ان کان اغلق علیها قبل أن یحرم فان علیه لکل طیر درهما و لکل فرخ نصف درهم ولکل بیضه نصف درهم و ان کان اغلق علیها بعد ما أحرم فان علیه لکل طائر شاه و لکل فرخ حملا و ان لم یکن تحرک» حیاتی ندارد که در تخم حرکت بکند «فدرهم و البیض نصف درهم».(۱)

این روایت هم هست، منتهی ضعف سند دارد چرا که در سند آن «موسی ابن القاسم عن موسی عن یونس بن یعقوب» روشن نیست که موسی چه کسی است و لذا این روایت را برای تأیید ذکر کردیم.

۳ـ روایت محمد بن فضیل: «قال سألته عن رجل قتل حمامه من حمام الحرم و هو فی الحرم غیر محرم» این «و هو فی الحرم» را مرحوم صدوق اضافه کرده است؛ یعنی در حرم هم بوده است نه اینکه مال حرم بوده و در خارج از حرم آن را کشته است «قال: علیه قیمتها و هو درهم یتصدق به او یشتری به طعاما لحمام الحرم و ان قتلها و هو محرم فی الحرم فعلیه شاه و قیمه الحمامه» دادن شاه به جهت محرم بودن و کشتن حمامه در حال احرام و دادن قیمت هم به جهت این است که حمامه حرم را کشته است و لذا قیمتش را باید بدهد.

۱- (۵) ـ جامع الاحادیث ۱۰: ۱۲۵.

این روایت را مرحوم صدوق در دو جا نقل کرده است؛ در یک جا فقط همین قطعه را نقل کرده است و در جای دیگر آن را به طور مفصل نقل کرده است.

در جامع الاحادیث هم در جلد دوازدهم این تکه را نقل کرده است و اما مفصل آن را در جلد سیزدهم باب ۹۵ از «ما یجب اجتنابه علی المحرم» حدیث ۲۳، صفحه ۴۱۴، آورده است؛ که عبارتش چنین است:(۱)

روی محمد بن الفضیل قال: سألت اباالحسن علیه السلام عن رجل قتل حمامه من حمام الحرم و هو محرم؟ قال: «ان قتلها و هو محرم فی الحرم فعلیه شاه و قیمه الحمامه درهم و ان قتلها فی الحرم و هو غیر محرم فعلیه قیمتها و ان قتلها و هو محرم فی غیر الحرم فعلیه دم شاه» و در ادامه عباراتی دارد که بحث از بخشی از آن که مربوط به بیضه نعامه است در بحث های آینده خواهد آمد. و اما سند روایت به نظر ما مشکلی ندارد و مقصود از «ابن فضیل» همان محمد بن فضیل کوفی است که ثقه است و همین که شیخ حسین بن سعید بوده است و هیچ جرحی در مورد او وارد نشده است و علماء هم که روایات او را نقل کرده اند و هیچ قدحی در مورد او نکرده اند، برای وثاقت او کفایت می کند.

و اما اینکه در جامع الرواه در مورد محمد بن فضیل به طور مفصل بحث نموده و محمد بن فضیل و محمد بن القاسم بن الفضیل را یک نفر دانسته است و چون محمد بن فضیلی که حسین بن سعید از او نقل می کند، توثیق شده است، قهراً حکم به وثاقت هر دو نموده است. ما این مطلب را به طور کامل بحث نموده و آنها را متعدد دانستیم؛ یعنی دو نفر محمد بن فضیل هستند؛ یکی از آنها کوفی و یکی از آنها بصری است. البته همان طوری که گفتیم استاد حسین بن سعید مورد وثوق است و لذا در اعتبار این روایت اشکالی نیست.

۱- (۶) _ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۷.

۴ــ روایت صحیحه حلبی: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «ان قتل المحرم حمامه فی الحرم فعلیه شاه و ثمن الحمامه درهم او شبهه یتصدق به او یطعمه حمام مکه، فان قتلها فی الحرم و لیس بمحرم فعلیه ثمنها».(۱)

در سند این روایت اگر چه ابراهیم بن هاشم است، ولی ما روایات مشتمل بر او را صحیحه می دانیم. از نظر دلالت هم به ملاحظه حرم، حکم به ثمن شده است و به ملاحظه احرام حکم به شاه شده است.

۵ــ موثقه ابی بصیر: موسی بن القاسم عن الجرمی عنهما عن ابن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن محرم قتل حمامه من حمام الحرم خارجا من الحرم؟ قال: فقال «علیه شاه» قلت: فان قتلها فی جوف الحرم؟ قال: «علیه شاه و قیمه الحمامه» قلت: فان قتلها فی الحرم و هو حلال؟ قال: «علیه ثمنها و لیس علیه غیره».(۲)

در سند این روایت اگر چه علی بن الحسن الجرمی جزو واقفه است ولی مورد وثاقت است و لذا حکم به موثقه بودن روایت می شود. یک تعبیری مرحوم نجاشی در مورد او دارد که اینگونه تعابیر ارزش امامیه و مؤلفان آن را بالا می برد و آن اینکه مرحوم نجاشی با اینکه بر این مطلب تصریح می کند که علی بن الحسن الجرمی أعدی عدوّ امامیه است و تعصبش بر علیه امامیه در نهایت شدّت است، در مورد او این را هم می گوید که از نظر وثاقت قابل اعتماد است.

۶ــ روایت دیگر ابی بصیر: روی علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام فی رجل قتل طیرا من طیور الحرم و هو محرم فی الحرم؟ فقال: «علیه شاه و قیمه الحمامه»(۳) بعد هم قیمت را تعیین کرده است.

ص: ۴۶

۱- (۷) ــ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۴.
۲- (۸) ــ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۴ ــ ۲۳۵.
۳- (۹) ــ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۳۶.

راوی از علی بن ابی حمزه هم به حسب نقل صدوق در مشیخه، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است.

۷ـ صحیحه أبی ولاد: عن ابی ولا الحناط قال: خرجنا سته نفر من اصحابنا الی مکه فأوقدنا نارا عظیمه فی بعض المنازل أردنا أن نطرح علیها لحما ذکیه و کنا محرمین فمر بها طائر صافّ مثل حمامه او شبهها فاحترقت جناحه فسقط فی النار فمات فاغتممنا لذلک فدخلت علی ابی عبدالله علیه السلام بمکه فأخبرته و سألته فقال: «علیکم فداء واحد دم شاه و تشترکون فیه جمیعا لان ذلک کان منکم علی غیر تعمد ولو کان ذلک منکم تعمدا لیقع فیها الصید فوقع، الزمت کل واحد منکم دم شاه» قال ابوولاد: و کان ذلک منا قبل ان ندخل الحرم.(۱)

خلاصه: کبوتر هم از حیواناتی است که صید آن موجب فداء شاه است و از مصادیق قاعده کلی آمده در روایت معاویه بن عمار می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره صید ۹۰/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

مقدمه:

بحث ما درباره ی کفاره ی صید بود. غیر از مواردی که در عروه ذکر شده و آقای خویی فرموده اند مواردی در روایات هست که در آن ها شاه به عنوان کفاره ذکر شده است و این صغری می شود برای آن کبرای کلی که در روایت معاویه بن عمار آمده است. در این روایت آمده بود اگر نتوانست شاه بدهد باید ده مسکین را اطعام کند و اگر نتوانست سه روز باید روزه بگیرد. در روایات کفاره ی صید کبوتر، بیض نعامه و ملخ ـ البته اگر تعداد ملخ ها زیاد باشد ـ شاه ذکر شده است. در مورد گور خر هم قول مشهور کفاره اش بقره است.

۱- (۱۰) ـ جامع الاحادیث ۱۱: ۲۰۳ ـ ۲۰۴.

حل تعارض روایات این مسئله:

مسئله مهم این است که برخی از این روایات یک نحوه تعارضاتی با هم دارند باید دید که با این ها باید چه کرد. مثلا در صحیحه ی سلیمان بن خالد برای صید چهار حیوان کفاره تعیین شده و در مابقی حضرت فرموده اند که باید به قیمت آن ها مراجعه کرد. این تعارض دارد با روایاتی که مثلا برای ارنب و یا ثعلب شاه تعیین شده است.روایت این است:

صحیحه ی سلیمان بن خالد:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) فِي الظَّبْيِ شَاةٌ وَ فِي الْبَقَرَهِ بَقَرَهٌ وَ فِي الْحِمَارِ بَدَنَهٌ وَ فِي النَّعَامَهِ بَدَنَهٌ وَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ قِيمَتُهُ.

کفاره افطار در رمضان ۹۰/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

«ومنها مایجب فیه الصوم مخیراً بینه وبین غیره وهی کفاره الافطار فی شهر رمضان وکفاره الاعتکاف».

یک قسم از صوم هایی که به عنوان کفاره تشریع شده است صومی است که دارای عدل بوده، انسان بین آن و عدلش مخیر است؛

یکی از آنها صوم افطار ماه رمضان است که قبلاً بحثش گذشت و در آنجا گفته شد که مشهور قائل به تخییر بین خصال ثلاث هستند و در مقابل بعضی هم قول به ترتیب را برگزیده اند.

از دیگر افراد این گونه صوم کفاره اعتکاف است. با توجه به اینکه به مناسبت اعتکاف کفاره ای به عهده معتکف آمده است و با توجه به اینکه در اضافه ادنی مناسبت کافی است این کفاره، کفاره اعتکاف نامیده شده است. به عنوان مثال اگر معتکف جماع کند کفاره دارد.

ص: ۴۸

در مورد کفاره اعتکاف اختلاف است. مرحوم سید تبعا للمشهور قائل به تخییر است و در مقابل بعضی قائل به ترتیب هستند و صوم را ابتداءاً و قبل از عجز از عتق رقبه مشروع نمی دانند.

منشأ اختلاف در مساله اختلاف در سه روایت مربوط به کفاره اعتکاف است.

۱ـ موثقه سماعه: عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلَهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلَهِ مَنْ أَفْطَرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَان

کفاره جماع در اعتکاف ۹۰/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در مواردی بود که کفاره از همان ابتدا بین صوم و امر دیگر مخیر است. یکی از این ها کفاره ی جماع در حال اعتکاف است. در این مورد ما دو دسته روایت داریم. در بعضی کفاره ی آن، کفاره ی افطار در ماه رمضان ذکر شده که در آن فرد مخیر است بین عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین. در بعضی هم کفاره ی ظهار آمده، که مرتبه است.

آقای خویی می فرمایند(۱) : که نمی توان نسبت بین این دو دسته روایت را مطلق و مقید دانست. به عبارتی نمی توانیم روایات تخییر را که مطلق است بر روایات کفاره ظهار که مرتبه است حمل کنیم و بگوییم کفاره مرتبه است. این از قبیل «أعتق رغبه و أعتق رغبه مؤمنه» نیست. حمل مطلق بر مقیّد در جایی درست است که اگر کسی مقیّد را متصل به مطلق ذکر کرد، عرف گیر نکند، آن موقع حمل مطلق بر مقیّد می شود ولی در جایی که اگر بخواهد هر دو را با هم ذکر کند شخص متحیر می ماند نمی توان نسبت آن ها را مطلق و مقید دانست. در این جا اگر کفاره ی مرتبه و مخیره را با هم ذکر کنیم عرف گیر می کند و متحیر می ماند. نمی داند که مرتبه بودن را حمل بر استحباب کند یا در روایت تخییر بگوییم نظری به ترتیب ندارد و می خواسته اصل کفار را ذکر کند و بعد آن را حمل به تربیب کنیم. پس انصاف این است که این دو طایفه از روایت متعارض هستند و نمی توان بین آن ها جمع عرفی کرد.

۱- (۱) موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۴۴ .

در فرمایش ایشان دو نکته باید ملاحظه بشود:

یکی اینکه مثال ایشان قابل مناقشه است. ایشان برای حمل مطلق بر مقید، «أعتق رقبه مؤمنه و أعتق رغبه» را مثال می زنند در حالی که همان دو احتمال در این جا هم می آید. یکی این که ایمان قید رقبه باشد، دوم این که عتق هر رقبه ای مجزی است ولی عتق رقبه ی مومنه افضل است. فرد افضل عتق، عتق رقبه ی مؤمنه است. این مثال نباید به این شکل زده شود. ممکن است بعضی جاها مثال هایی زده شود ولی این مثالش نیست.

دوم اینکه اگر ما دیدیم در موردی عرف متحیر می شود که این طرف را اخذ کند یا آن طرف را این منشأ نمی شود که ما روایت را ببریم به باب اخبار علاجیّه و ببینیم مرجّح با کدامیک از اینهاست؟ در مواردی که دو حدیث تباین عرفی ندارند و می شود در یکی کرد تصرف و تباین را بر طرف کرد معلوم نیست که جای عمل به اخبار علاجیه باشد. معلوم نیست «یأتی عنکم الخبران المتعارضان» این موارد را بگیرد. این معنایش این است که دو تا خبر آمده و می دانیم نمی تواند هر دوی اینها درست باشد، ولی در موردی که می تواند با تصرف در یکی هر دوی اینها درست باشد دیگر نوبت به اخبار علاجیه نمی رسد. این کلام ایشان که باید به مرجحات مراجعه کنیم درست نیست.

اگر دو دلیل عرفاً تباین نداشتند، أحد الجمعین متعین نیست در این موقع نه یکی شاهد دیگری خواهد بود، چون ترجیح بلا مرجح است و نه داخل خبرین متعارضین می شود. در این اینجا نسبت به مورد اجتماع هر دو اصل ساقط می شود. مثلا اگر اکرم العلماء و لا تکرم الفساق داشتیم، نسبت به عالم فاسق نمی دانیم به اکرم العلماء اخذ کنیم یا به لا تکرم الفساق. من باب مثال قرائن خارج نباشد که یک طرف را بچرباند! در این موقع نسبت به غیر مورد اجتماع هیچ کدام از دو دلیل از حجیت ساقط نمی شود. اما در مجمع العنوانینی که هر دو عنوان برایش منطبق است باید به اصول دیگری مراجعه کنیم، یا اگر کلیّات دیگری اوسع از این دو کلی بود به آن مراجعه کنید، اگر کلّی بالاتر نبود به اصلی از اصول مراجعه کنید هر چه اقتضا کند همین است، این یک توضیح بود.

نکته ی دیگر این که ایشان ابعد از کلام عامه بودن را جزء مرجحات دانسته اند در حالی که این روایت معتبری ندارد. ایشان این را مرجح قرار داده اند، در حالی که مرجح نیست!

مشهور عامه قائل به عدم کفاره اند. محقق هم دعوای اتفاق کرده که همه ی عامه منکر کفاره اند. همه ی آنهایی که در زمان معصوم بودند، مالک، شافعی، ابوحنیفه و ... قائل به کفاره نیستند. بنابراین هر دو دسته از روایات از این حیث مخالف عامه است چون در هر دو کفاره ذکر شده است. بنابراین نمی توانیم با آن یک دسته را ترجیح بدهیم.

ولی بالوجدان انسان اگر این دو دسته روایت را بشنود آن ها را متعارض می بیند. این خیلی بعید است که حکم مسئله تخییر باشد و بعد حضرت در پاسخ بگویند که مانند ظهار است یا حکم مسئله ترتیب باشد و حضرت بفرمایند که مانند کفاره ی افطار ماه رمضان است. الآن اگر از یک مرجع استفتاء بشود و بگوید مانند ماه رمضان است و از یک مرجع دیگر بپرسند و بگوید مانند ظهار است عرف می گوید این دو نظر متعارض است. بله اگر در جایی یک طرف صراحت داشت و یک طرف ظهور ما می توانیم به خاطر آن تصریح از ظهور رفع ید کنیم اما در مسئله ما هر دو طرف ظاهر است و هیچ کدام تعین ندارد، لذا فرد این جا گیر می کند و آن ها را متعارض می بیند.

اگر بین اینها تعارض عرفی شد ما باید رجوع به مرجّحات کنیم، ببینیم مرجّحات کدام طرف است. در یک طرف مرجّح صحّت سند است، یعنی روایت ظهار دو تا روایت صحیح السند دارد، روایت زراره و روایت حماد. طرف مقابلش هم مرجّحی دارد و آن مطابقت با فتوای مشهور است. ما کدام طرف را اخذ کنیم؟

بعضی ها مثل سید ابوتراب خوانساری در شرح نجات العباد می گوید علما از روایات ترتیب اعراض کرده اند. این درست نیست. اینها روایت را معنا کرده و با طرف مقابل جمع کرده اند این اعراض نیست تا بخواهیم بگوییم به خاطر اشکالی که در این روایات بوده اینها از آن ها اعراض کرده اند. آن ها گفته اند جمع ما بین این دو دلیل این طور اقتضا می کند. آقایان می خواستند به همه جای فقه برسند، این همه غفلت کردن شان خیلی طبیعی است، استدلال هم همینطور است و از استدلالات هم پیداست بر اینکه مسئله ی اعراض نیست و مسئله ی جمع را آنطوری فهمیدند.

پس اعراض که در کار نیست. شهرتی هم که وجود دارد چون به خاطر جمع بین ادله است، چنین شهرتی به نظر ما مرجح نیست مگر این که ما مقدمات انسداد را تمام بدانیم که روی آن مبنا بحث شکل دیگری به خود می گیرد.

شهرتی که در روایت به عنوان مرجح ذکر شده غیر از این شهرت است. معصوم که می فرماید ببین اصحاب چه می گویند؟ آن موقع فتاوی اصحاب خیلی ساده بوده و شبیه به خود روایات بوده، یعنی ببین اصحاب از ما چطور مطلب نقل می کنند، برو آنها را اخذ کن. این تقریباً برگشت می کند به خبر. منظور شهرتی که منشأ آن اجتهاد امروزی و این بحث های کذایی و اطلاق و تقیید و امثال اینها که حالایی ها می کنند، نیست. می گوید آنها چون قریب العهد بودند نظر ما را می دانند. این موجب نمی شود که ما شهرت به معنای کنونی را مقدم بداریم.

آقای خویی هم اصلاً روایتی را که شهرت را جزء مرجحات قرار داده قبول نکرده و ایشان هم روی مبنای خودش.

ص: ۵۲

پس ما کدام طرف را باید مرجّح قرار بدهیم؟ شیخ طوسی می فرماید اصحاب در مواردی که یک طرفش امامی باشد و یک طرفش غیر امامی، امامی را مقدّم دانستند، ما اگر روایت سماعه را واقفی بدانیم (آن هم مورد بحث است) اگر طبق مشهور روایات سماعه را موثقه بدانیم، این طرف روایت امامی روی مبنایی که شیخ می فرماید بنای اصحاب که ظاهرش این است که شبیه به اجماع مانند است که آن مورد امامی بر غیر امامی مقدّم است. روایت عمر بن حنظله که آن را هم معتبر می دانیم می گوید آنهایی که اوثقهما و اعدل را باید اخذ کنند، بالأخره در اصل دین اعتقاد به اعدل است و این مقدم است. این هم می شود به وسیله ی اعدل بودن مقدّم بدارید و شهادت شیخ به اینکه می گوید اصحاب مقدّم دانستند مثل اینکه جزء مسلّم است و هم می توانیم به افقههما و امثال اینها بگوئیم، چون راوی این طرف زراره است که افقه آن دوره است، زراره مسلم مقدم بر سماعه و امثالهم است.

خلاصه اگر قرار شد به مرجحات مراجعه کنیم مرجح با همین چیزی است که حکم ظهار را داشته باشد، روایت زراره.

اگر کسی بگوید نه، شهرت به قدری قوی است که انسان اطمینان پیدا می کند به تخییر، که مشهور قائلند، سیّد مرتضی در انتصار دعوای اجماع کرده، ابن زهره دعوای اجماع کرده، علامه در منتهی می گوید «فتوی اصحابنا» چنین است، در تذکره می گوید فتوی علماءنا چنین است، خلاصه شبیه به اجماع مانند است و ما که مراجعه می کنیم می بینیم. مثلاً مفید در مقنعه قائل شده، شیخ در سه کتاب خود قائل شده، در نهایه و مبسوط و الجمل و العقود قائل شده. ابو الصلاح در کافی، سلار در مراسم، ابن برّاج در مهذّب و احتمالاً در شرح جمَل هم که جمل العلم سید مرتضی است هم باشد. خود سید مرتضی در جمل العلم، در اشاره السبق حلبی هم هست، محقق در سه کتاب خود (شرایع و مختصر نافع و معتبر) قائل شده، قمی سبزواری در جامع الخلاف قائل شده، یحیی بن سعید در کتاب جامع قائل شده، علامه در پنج کتابش فتوا داده: در منتهی، تذکره و تحریر و تبصره و تلخیص المرام. شهید اول در غایه المراد تمایل به این قول پیدا کرده، ابن فهد در مهذب قائل شده، متأخرین هم که خیلی ها قائل شدند، صاحب ذخیره قائل شده، میرزای قمی در غنائم قائل شده، کاشف الغطاء در کشف الغطاء قائل شده، صاحب ریاض در ریاض قائل شده، صاحب جواهر در جواهر قائل شده، خلاصه قائل زیادی است و ادعای اجماع و شبیه اجماع هم در کلمات هست و کسی اینکه مطمئن بشود و بگوئیم ما این را اخذ می کنیم.

ص: ۵۳

از قـدما صـدوق را به عنوان مخالف ذکر کرده اند که وی در مقنع قائل به ترتیب شده است. در غایه المراد، شـهید اول فرموده صدوق قائل به ترتیب است، مرتب می داند برخلاف مشـهور. علامه در مختلف فرموده ابن بابویه قائل است، شـهید اول هم در دروس قائل به ترتیب است.

این آقایان مقنع صـدوق را آدرس دادنـد، عده ای هم مثل ریاض تعبیر می کند عن المقنع، مسـتند نراقی می گوید عن المقنع، خودشـان هم ندیدنـد، ما سرتاسـر مقنع نگاه کردیم اصـلاً چنین مطلبی نیست. میرزای قمی در غنائم می فرماینـد از ظاهر کلام صـدوق _ چون کلمه ی ظاهر تعبیر دارد _ جعله بمنزله الظهار، به منزله ی ظهار بودن ظاهرش این است که کیفیتش هم همان کیفیت ترتیبی است، لـذا کلمه ی ظاهر را تعبیر می کنـد. ایشان می فرمایند در غنائم؛ چطور ظاهر این است؟ برای اقتصارش به همین روایت و به همین فتوا یا به همین روایت اقتصار کرده، اقتصار صـدوق به روایت تنها ترتیب، از آن اسـتظهار می شود که فتوای آن ترتیب است با آنکه صـدوق اسـتظهار نکرده، در من لا یحضـر کتاب فتوایی اش است که مانند خود کافی و تهذیب هر سـه روایت را آورده، هم روایت زراره را آورده و هم روایت ابی ولاـد حنـاط را آورده و هم روایت سـماعه را آورده، این چطور اکتفا کرده؟

من احتمال می دهم که مختلف این را درکلام علی بن بابویه دیـده، آن وقت این آقایان دیگر خیال کردنـد _ مثل همین هایی آدرس دادنـد _ مراد از ابن بابویه، صـدوق است و به کتاب مراجعه نکردنـد که ببیننـد، مثلاً میرزای قمی با آن جلالت مراجعه نکرده و می گوید چون به این روایت اقتصار شده ظهور پیدا می کند، با اینکه هر سه روایت در من لا یحضر هست.

ص: ۵۴

خلاصه ما کلام علامه را تصحیح کنیم و بگوئیم مراد از ابن بابویه، علی بن بابویه است ممکن است چنین چیزی بین قدما پیدا کنیم! ولی از این قدما پائین تر بیائیم؛ اشخاص دیگری هستند، عده ای که ظاهرش این است که تردید در مسئله دارند، می گوید اکثر چنین گفته اند به روایت اصح اینطرف است و بنابراین اینکه کدام را اخذ کنیم چیزی ندارند.

از کلام شهید ثانی که مبنایش اینجور شهرتها را قبول ندارد مگر شهرت قبل از شیخ باشد، آن ظاهرش این است که نظر شهید ثانی عبارت از این است که همان اصح باید اخذ بشود که همان مورد بحث بودن است.

بعد از شهید ثانی، محقق اردبیلی هم تمایل پیدا کرده به اینکه حکم ظهار را داشته باشد، صاحب مدارک صریحاً می گوید که مثلاً صدوق قائل شده به اینکه حکم ظهار را دارد و می گوید وهو جیّد، من در حاشیه ی استبصار یک حاشیه ای نقل کردم آنجا رمز «م» و «د» دارد و حدس می زدم که این «م» و «د» شیخ محمد شارح استبصار باشد پسر صاحب معالم، و این حاشیه از شرح استبصار او باشد. او می گوید «ابنا بابویه» اینها قائل شدند به اینکه حکم ترتیب دارد و هو جیّد، این را هم او قائل است. آن وقت عده ای از چیزهای دیگر هم تردید کردند و نراقی در مستند صریحاً به ترتیب حکم کرده، و با مجموع این آرا و فتوا و وجه استدلال آقایان دیگر، انسان اطمینان پیدا نمی کند به قول مشهور و امثال اینها.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۵۵

کفاره اعتکاف ۹۰/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

کفاره ی اعتکاف:

درباره ی کفاره ی جماع در حال اعتکاف دو دسته روایت داریم. در بعضی کفاره ی آن، کفاره ی افطار در ماه رمضان ذکر شده که در آن فرد مخیر است بین عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین. در بعضی هم کفاره ی ظهار آمده، که مرتبه است.

عرض کردیم که اگر کسی به محیط عرف معمولی مراجعه کند، این دو روایت را که یکی می گوید کفاره جماع در باب اعتکاف، کفاره ی ماه رمضان است و یکی می گوید کفاره ظهار است، این دو تا را معارض می بیند.

حالا که معارض شد، باید ما مراجعه کنیم به مرجّحات، مرجّحات نسبت به اوصاف راوی افقه و اعدل، افقه بودن که یقیناً با طرف روایت ظهار است، چون زراره یکی از رواتش است و یقیناً او افقه از سماعه است. اعدل و امثال آن هم اگر ما سماعه را واقفی بدانیم که اینجا هست، از نظر مذهب هم مقدم است، درعدالت مقدم است، در استقامت در دینش تقدم دارد بر سماعه. اگر هم بگوییم که سماعه امامی است ــ که مختار ما همین است ــ از این ناحیه نمی شود ترجیح قائل شد.

شیخ هم در عده فرموده است امامی بر غیر امامی مقدم است. اگر ما هر دویشان را امامی دانستیم، به کلام شیخ هم نمی شود استدلال کرد.

اگر هم کسی گفت که اوصاف راوی جزء مرجّحات نیست و راجع به مرجّح حکمین است در این جا هم روایت زراره نمی تواند ترجیح پیدا کند.

تنها بحثی که می ماند این است که آیا ما می توانیم در باب مرجحات، به مرجحات غیر منصوصه تعدی بکنیم یا خیر؟ مثلاً یک روایت نقل به لفظ کرده است و یکی هم نقل به معنا؛ نقل به لفظ به واقع نزدیکتر از نقل به معناست، چون در نقل به معنا یک نحو تصرفی شده و ممکن است در این تصرف یک اشتباهی صورت گرفته باشد. آیا می توانیم به اعتبار مطلق مرجحات ما اینها را ترجیح بدهیم یا نه؟

ص: ۵۶

شیخ انصاری قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوصه است و در مقابل مرحوم آخوند قائل نیست. ما هم سابقا با یک بیانی می خواستیم بگوییم که می شود تعدی کرد، اما بعد از آن عدول کردیم.

اگر ما یک عامی داشته باشیم، تخصیصی هم قطعاً به این عام خورده باشد و ما نمی دانیم که چقدر تخصیص خورده است؛ دوران امر ما بین أقل و اکثر شد، مشهور می گویند ما به قدر متیقن از مخصّص باید اکتفاء کنیم و در مابقی به عام تمسک می

کنیم.

حالا ـ اگر در مخصّص اجمال نص باشد، مثلا أکرم العلمایی هست و لا تکرم الفساق من العلماء هم هست، فساق مردّد شد ما بین أقل و أکثر، آنجا آقایان می گویند اگر مخصّص منفصل شد به مقدار قدر متیقن از تخصیص اکتفاء می کنیم و در بقیه به عام تمسک می کنیم. پس در مرتکبین صغیره که مشکوک است که آیا داخل فساق هستند یا نه، می توانیم به عام تمسک کنیم. البته ما در این مسئله بین مخصّص منفصل و متصل فرقی نمی گذاریم و در هر دو به عام تمسک می کنیم.

ولی بیانی که ما داشتیم اعم از این مورد است و شامل فقدان نص هم می شود. در فقدان نص اگر ما أکرم العلمایی داشتیم و به دلیل منفصل زید خارج شده بود، نمی دانستیم عمرو از تحت أکرم العلماء خارج شده یا نه؟ ما می گفتیم در فقدان نص به عموم أکرم العلماء می شود تمسک کرد.

تقریب این بود: اگر یک أکرم العلمایی داشتیم و می دانیم که اگر زید از تحت أکرم خارج شده باشد، عمرو هم خارج شده است؛ ولی اگر عمرو خارج شده باشد محتمل است که زید خارج نشده باشد. از طرفی هم قطع داریم که یکی از اینها خارج شده است، اینجایی که ما قطع داریم یکی از اینها خارج شده است، پس قطعاً خروج عمرو قطعی می شود، چون زید اگر خارج شده باشد عمرو خارج شده است؛ اگر هم که زید خارج نشده باشد که عمرو خارج شده است. پس در این مورد خروج عمرو قطعی می شود، خروج زید مشکوک می شود و ما می توانیم نسبت به آن به عموم أکرم العلماء تمسک کنیم.

به همین تقریب می توانیم بگوییم که عموماتی داریم که می گوید باید به قول عادل اخذ کرد. حال اگر قول دو عادل با هم تعارض کرد می دانیم که اگر قول عادلی که دارای مزیت باشد از تحت این عموم خارج شده باشد قطعا قول دیگری که فاقد مزیت است هم از تحت عام ما خارج است اما اگر قول فاقد مزیت از تحت عام خارج شده باشد خروج قول واجد مزیت قطعی نیست. ادله ی اولیه هم اقتضا می کند که تخییری در کار نباشد. در نتیجه خروج فاقد مزیت از تحت این عام قطعی است و چون در مورد واجد مزیت احتمال وجوب تعیینی می دهیم و دلیل قطعی برای خروج آن از تحت آن عام نداریم باید به آن اخذ کنیم و عمومات وجوب اخذ قول عادل این مورد را شامل می شود.

ما سابق این را می گفتیم. با این بیان اگر یکی از خبرها دارای مزیتی بود هر چند که از مرجحات منصوصه نباشد می توانیم به آن اخذ کنیم.

اگر این حرف تمام بود خیلی جاها به درد می خورد. مثلاـ اگر در اعلمیت دو نفر اختلاف باشد ولی اعلمیت یک طرف مرجحاتی داشته باشد، مثلاـ اکثریت کمّی شهادت به یکی بدهند، آن یکی یک چنین اکثریتی ندارد و مرجّح دیگری هم ندارد و قهراً ما باید به این که اکثریت کمی دارد اخذ کنیم. یا در کم مساوی هستند و اهمیت کیفی در این طرف است این جا هم باید به طرف مرجح عمل کرد.

در موارد دیگر هم این می آید. در باب علم اجمالی که نمی دانیم کدام یک از این ظرف ها نجس است و یا در باب شهادت و یا در باب حلول ماه نو اگر یک طرف ترجیح پیدا کند می توانیم به همان اخذ کنیم.

ولی بعـد به ذهن مـا آمـد که این بحث صـناعی طلبگی است که در محیط خود ما مورد قبول است، ولی بالفطره افراد هنگامی که تعارضـی را می بیننـد گیر می کننـد و بطور فطری و طبیعی به صاحب مزیت مراجعه نمی کننـد. مثلا شـنیده انـد که باید از مجتهـد سؤال کننـد که چه کسـی اعلم است، بایـد از او پرسـید. اگر پاسـخ ها مختلف باشـد گیر می کننـد عده ای اینطور می گویند، عده ای آن طور می گویند. اینها بالطبیعه گیر می کنند که کدام یک از اینها را ما اخذ کنیم با این که خود اینها شنیده انـد یک عده ای ممکن است بیشتر باشـند، یک عده کمتر باشـند، یکی قویتر باشد و یا یکی ضـعیفتر باشد، اینها را به ذهنشان نمی آیـد و گیر می کننـد. یأتی عنکما الخبران المتعارضان که ائمه بعـد ارجاع داده انـد به دیگران، این همه روایات، اینها گیر کرده بودند و بعد آمده اند سؤال کرده اند به این مرجّحات!

روی این جهت به نظر می رسـد که عرف از عمومـات، صورت تعارض را نمی فهمـد. صورت تعارض احتیاج به سؤال دارد و لذا سؤال کرده اند و ائمه هم جواب هایی داده اند. یعنی این عمومات یک اطلاقی ندارد که حتی صورت تعارض را هم شامل شود و بعـد ما بخواهیم یک فرد را قطعا خارج کنیم و یک فرد را تحت عموم نگه داریم. به نظر می رسـد این عمومات ناظر به موارد تعـارض نیست. صورت تعـارض بین ادله یـک چیزهـایی است که مـدرسه درست می کنـد و الا افراد دیگر غیر صورت تعارض را می فهمند.

حتی در مرجحات منصوصه چون نص شـده است ما حکم می کنیم، اگر نص نبود ما آنجا را هم نمی فهمیدیم. خلاصه به نظر می رسـد که ترجیـح با مرجحات هم در اینجا تمام نباشـد. حالا که نشـد، تعارض که شد، تساقط می شود و رجوع می شود به اصول.

ص: ۵۹

بین متأخرین معمولاً ـ آقایان می گوینـد اگر دوران امر ما بین تعیین و تخییر شـد، آن تخییر چون سـهل است و ساده تر است و راحت تر است، این مقدم است و یا برائت عقلی و یا برائت نقلی هر کدام که هست، اینها قائل شده اند که در دوران امر ما بین تعیین و تخییر، تخییر مقدم بر تعیین است. حالا اصل را یا مرجح بدانیم و یا مرجح ندانیم و بگوییم تساقط است و مرجع عبارت از اصل است و روی حساب اصل ، ما همین مطلبی را که مشهور قائل به تخییر شده اند را می گوییم.

حالاـ در اینجا دو تـا روایت هست، یـک روایت این که حکم ظهـار داشـته باشـد و روایت دیگر می فرمایـد حکم کفـاره مـاه رمضان را دارد. در این جا ما قائل به تخییر می شویم و تخییر اقتضا می کند که بین این خصال ثلاث مخیر باشیم.

کفاره نذر:

بحثی که مهم و محـل ابتلاـء است، کفاره ی حنث نـذر است. اشـخاص خیلی مواقع نـذر می کننـد و موقعی که نـذر می کنند خیلی توجه به این که فردا نتوانند به نذرشان عمل کنند ندارند و بعد پشیمان می شوند و می خواهند ببینند در صورت شکستن نذر باید چکار کنند.

در روایات هم هست که این کار را نکنیـد لـذا بعضـی ها هم گفته اند که نذر کردن مکروه است. آقای بروجردی را دیدم که ایشان می فرمایند نذر مکروه نیست، نهی هایی که در باب نذر وارد شده ارشادی است. می گوید فردا پشیمان می شوید و این کار را نکنید. و لذا جوابی که در روایات از خود ائمه گاهی نذر کرده اند، این امر مکروه را چرا انجام داده اند ائمه؟ جوابشان این است که آن پشیمانی برای افراد عادی است که واقعیات دستشان نیست. این نسبت به ائمه چون نیست اشکالی ندارد، ذاتاً مکروه نیست و مانعی نیست برای این کار کردن.

ص: ۶۰

حالا کسی نـذر کرده و بعـداً هم مخالفت می کند و نمی تواند خودش را کنترل کند و مخالفت می کند با نذرش، این کفاره دارد. کفاره اش چیست؟ اقوال متعددی در مسأله هست راجع به کفاره هفت قول در اینجا هست.

۱ــ کفاره آن کفاره ماه رمضان است مطلقا، می خواهـد انسان کفاره صوم را نـذر کرده باشـد، صوم منـذور و یا نـذر چیزهای دیگر؛ کفـاره اش کفـاره مـاه رمضـان است. عـده کثیری ادعای اجماع کرده انـد، سـید مرتضـی در انتصار ادعای اجماع کرده است، شـیخ طوسـی در خلاف ادعای اجماع کرده است، ابن براج در شـرح جمل العلم سید مرتضی دعوای اجماع کرده است، ابن زهره در غنیه دعوای اجمـاع کرده است. شـیخ طوسـی در مبسوط می گویـد عنـدنا مطلب چطور است که آن هم ظاهر در اجمـاع است. قائـل هم بسـیار زیـاد است و مـا مراجعه کردیم در این که اکـثریت بـا همین قـول است، در آن تردیـدی نیست و تعجب اینجاست که محقّق می فرماید اشـهر عبارت از غیر این است، کفاره یمین را اشهر دانسته است و این چطور است با تمام اینهـا خارجاً هم اسـماء قائلین را هم الآن وقت نیست که بخوانم، بعـداً عرض می کنیم. متن عروه هم همین را قائل شـده است، محشین هم آن پانزده حاشیه غیر از سه تا از بزرگان همه به آن قائل شده اند و متن را قبول کرده اند.

۲ــ کفـاره ی آن کفـاره نـذر است که گـاهی به آن کفـاره ی عهـد هم ضـمیمه شـده است. که این کفـاره عبارت از صومین شهرین متتابعین است که ظاهرش عبارت از این است که تعییناً باید دو ماه متتابع پشت سر هم روزه گرفته بشود. این در چندین کتـاب هست، یکی مقنع صـدوق است، یکی هـدایه صـدوق است، یکی الرساله مال علی بن بابویه است، یکی هم فقه رضوی است که چهار کتاب این را قائل شده اند.

۳ــ همان کفاره نذر است منتها با یک استثناء: در مقنع یک استثنائی هم دارد که البته به شکل استثناء ذکر نکرده است، ولی منفصل ذکر کرده است و پیداست که این استثناء می شود از آن مطلب. و آن عبارت از این است که: «إن نذر صوم یوم فوقع علی أهله» اینجا کفاره اش عتق رقبه مؤمنه است. به عتق رقبه مؤمنه در اینجا فتوا داده است. هم شهرین متتابعین را به طور کلی فتوا داده است و در اینجا هم عتق رقبه مؤمنه که شاید ظاهرش عبارت از این است که همین کافی است. ولو ممکن است جمع ما بین این دو کلام این باشد که هر دو معتبر است، هم دو ماه را باید روزه بگیرد و هم عتق رقبه مؤمنه هم بشود؛ این هم هست. منتها می گوید رُوی کفاره یمین، به عنوان رُوی گفته شده است.

در مقنع یک چیز دیگری هم استثناء شده: و آن موردی است که نذر کرده در هر روز شنبه روزه بگیرد حالا یک روز شنبه تخلف کرد و نگرفت. اینجا «تصدق مکان کل یوم علی عشره مساکین» حالا یک روز تخلف کرد ده تا مسکین، دو روز بود باز آن هم ده تا مسکین.

۴، ۵ ــ معیار کفاره یمین است و آن وقت این کفاره یمین با استثناء یا بی استثناء؛ این هم دو قول می شود. کفاره یمین را اشخاصی که قائل شده اند یکی صدوق در من لا یحضر قائل شده است، فتوا داده است که کفاره یمین است منتها این دو تا استثناء را هم ایشان کرده است به کفاره یمین بودن. عده ای دیگر هم قائل شده اند که کفاره یمین است و استثناء هم نکرده اند.

علامه هم در مختلف که می خواهد نقل کفاره یمین را بکند، به مقنع نسبت داده است که در مقنع قائل به کفاره یمین شده است با این که در فقیه این را گفته است و در مقنع رُوی گفته است؛ اول فتوا را داده است که عبارت از شهرین متتابعین و رُوی کفاره یمین. این همان مطلبی که هست و آن یوم السبت را هم نقل کرده است، یوم السبت هم در فقیه این مطلب هست و سبق قلم شده است و نسبت داده است به مقنع. ایضاح هم به تبع پدرش همینطور نسبت به مقنع داده است؛ مقنع با این که اینطور نیست. خلاصه این هم پنج قول که با استثناء آن یکی دو مورد و یا عدم استثناء آن دو مورد.

۶_ کفاره اش کفاره ظهار است. کفاره ظهار را شیخ مفید در یک جایی از مقنعه به این معنا قائل شده است، ولی در دو جای دیگر قائل شده است بر این که مطابق مشهور کفاره ماه رمضان است.

۷_ قول به تفصیل است که می گوید اگر ماه رمضان اگر افطار صوم بود آن کفاره افطار ماه رمضان است و اگر غیر صوم بود، کفاره یمین است که این را عده ای قائل شده اند که یکی از آن ها ابن ادریس است، یکی علامه در ارشاد است و در بیشتر کتابهایش قائل شده است به همان کفاره ماه رمضان و سید مرتضی در موصلیات ثالثه از موصل از سید مرتضی سؤالاتی کرده اند و جواب داده است، یک رساله ای است؛ دوباره سؤالاتی کرده اند که این هم جواب داده است که آن هم یک رساله دیگری است. دفعه سوم هم سؤالاتی کرده اند و ایشان هم جواب داده است که این هم یک رساله دیگری است. در این رساله سومی، همین تفصیل را قائل شده است و دعوای اجماع کرده است بر آن. عجیب است! هم به تفصیل در این کتاب دعوای اجماع کرده است، به آن که کفاره ماه رمضان را دارد آنجا هم ایشان دعوای اجماع کرده است که کفاره ماه رمضان را دارد هر دو را دعوای اجماع کرده است. خلاصه این اقوال در مسأله هست و منشأ آن هم عبارت از روایات است که ما ببینیم روایات مفادش چیست، جمع ما بین روایات چیست که این را فردا بحث می کنیم.

ص: ۶۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره نذر و یمین ۹۰/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه قبل گذشت: یکی از مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود کفاره حنث نذر است. مرحوم آقای خویی می فرمایند در مسئله سه قول وجود دارد.

قول اول: کفاره آن کفاره یمین است یعنی اطعام ده فقیر، یا پوشاندن آنها و یا عتق رقبه و اگر نتوانست سه روز، روزه می گیرد.

قول دوم: کفاره آن کفاره ماه رمضان است.

قول سوم: اگر صوم را نذر کرده باشد کفاره آن کفاره ماه رمضان است و اگر غیر صوم را نذر کرده باشد کفاره یمین است.

منشأ این اقوال روایاتی است که در مسأله وجود دارد یکی از این روایات روایت علی بن مهزیار است:

صحیحه علی بن مهزیار:(۱)

وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ وَ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ یَصُومَ یَوْماً فَوَقَعَ ذَلِکَ الْیَوْمَ عَلَی أَهْلِهِ مَا عَلَیْهِ مِنَ الْکَفَّارَهِ فَکَتَبَ إِلَیْهِ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْمٍ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ.

در این روایت کفاره حنث نذر تحریر رقبه مؤمنه ذکر شده است. آقای خویی می فرمایند(۲) : به تعیّن عتق رقبه مؤمنه هیچ یک از اصحاب قائل نشده اند لذا باید این روایت را به نحوی تأویل کنیم و بگوییم که ظهور در تعین عتق ندارد و روایت خواسته یکی از افراد واجب تخییری را بیان کند که این مطلب بحثش در جلسه قبل گذشت.

ص: ۶۴

۱- (۱) . وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۳۹۲ .

۲- (۲) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۴۶.

صاحب مدارک هم مشابه این کلام را دارند و می گوید چون اجماع بر عدم تعین است پس باید روایت را به نحوی تأویل کرد.

ولی این فرمایش صاحب مدارک(۱)

(۲) و آقای خوئی، مورد مناقشه است. راجع به تعیّن اعتاق رقبه، عده ای قائل به تعیّن شده اند. پس تعین عتق رقبه خلاف

اجماع نیست و مجبور نیستیم این روایت را تأویل کنیم.

شیخ مفید در مقنعه و سلار در مراسم، گفته اند: کفاره حنث نذر کفاره ظهار است. در کفاره ظهار ابتداءاً متعیناً باید اعتاق رقبه بشود. شهید ثانی از کراجکی(۳) هم نقل می کند که او هم قائل به تعین است. کراجکی معاصر شیخ است. البته حدس شبیه به یقین دارم که این نقل اشتباه است.

۱- (۳) . خیلی جاها مرحوم صاحب مدارک (رضوان الله علیه) امری را مقطوعٌ به بین الاصحاب تعبیر می کند، اما بعد که مراجعه می کنیم می بینیم دو سه تا کتاب

۲- (۴) بیشتر محل مراجعه نبوده است. کارشان زیاد بوده و به همان کتابهایی که دم دست است زود اعتماد می کرده اند.

۳- (۵) . ابوالفتح کراجکی (؟- ۴۹۹ ق) شیخ ابوالفتح محمد بن علی کراجکی طرابلسی. فقیه، اصولی، ریاضیدان، ستاره شناس، ادیب، مسلط به علوم حدیث، فلسفه، کلام، نحو، اخلاق، تاریخ، رجال، تفسیر و پزشکی. وی در محضر استادان بزرگواری چون شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی و ... شاگردی کرد و از هر کدام توشه ای و بهره ای گرفت. سفرهای بسیاری به کشورهای مختلف از جمله فلسطین، سوریه، لبنان، مصر، بغداد و همچنین شهرهای دور و کنار خود داشت. با مباحثات و تألیفات خود که نزدیک ۸۰ اثر می شود به بررسی مذاهب اسماعیلیه، فرق اهل تسنن، یهودیت و مسیحیت پرداخت و برتری شیعه و مذهب امامیه را بر همگان آشکار کرد. وی در لبنان و شهر صور درگذشت. منابع فقه شیعه، ج، ص: ۳۳ .

شهید اول در غایه المراد ایشان می فرمایند که کراجکی از بعضی ها نقل کرده اند که آنها قائل شده اند که کفاره ظهار است. این البته محتمل است که از شیخ مفید و یا سلار باشد، البته شیخ مفید شاید یک مقداری بعید باشد و سلار آن قدر بُعد ندارد. چون شیخ مفید را اسم نبرد با آن جلالتش، این لا یخلو من بعد است؛ محتمل است که یکی از اینها باشد و محتمل است که شخص ثالثی باشد که آن هم قائل شده باشد برای تعیّن.

از طرفی صدوق در مقنع و در فقیه در هر دو جا فتوا داده است به مضمون این و تعییناً فتوا داده است و در آن قسمتی که فتوا هست به مضمون آن فتوا داده است.

صدوق می گوید در حنث نذر شهرین متتابعین لازم است. منتها این یک کلی است، کلی قابل استثناء است. مورد روایت علی بن مهزیار راجع به جماع است، اگر کسی جماع کرده باشد باید متعینا عتق رقبه کند.

همین جماع در باب صوم هم یک استثنائی دارد. اگر مبطلی در ماه مبارک رمضان تکرار شد در مرتبه دوم کفاره ندارد ولی اگر جماع را تکرار کند تأدبا باید دو مرتبه کفاره بدهد. با آن که ترک جماع دوم تأدبی است ولی باز هم کفاره دارد.

جمع بین ادله:

گفتیم در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد که منشأ آن روایات می باشد. حال باید چگونه بین این روایات جمع کرد؟

۱ـ تفصیل در مسئله:

بعضی ها گفته اند جمع بین ادله اقتضای تفصیل می کند. یعنی اگر صوم را نذر کرده بود و حنث نذر کرد کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است و اگر غیر صوم را نذر کرد کفاره اش کفاره یمین است. سید مرتضی در موصلیات، ابن ادریس در سرائر و علامه در ارشاد ـ ولو در کتابهای دیگرش همان مشهور را قائل شده است که کفاره ماه رمضان است ـ قائل به تفصیل شده اند. محقق ثانی در جامع المقاصد راجع به غیر صوم به کفاره یمین قائل شده است و راجع به صوم با تردید ذکر کرده است.

ص: ۶۶

وجه این تفصیل را بعضی ذکر کرده و گفته اند جمعا بین ادله، آن که مربوط به نذر صوم است تناسب دارد با صوم ماه رمضان از نظر تعیّن صوم و تعیّن یومش، چون یوم منذور همان روزی را که تعیین کرده است از آن تخطی نباید بشود؛ از این جهت شبیه است، آن وقت حکم می کنیم که کفاره اش هم مانند کفاره افطار ماه رمضان است و روایات دیگر که کفاره را کفاره یمین تعیین کرده مربوط به غیر صوم است.

این نحو جمع، مبتنی است به مسئله انقلاب نسبت. این یک مسأله معروفی در اصول است که اگر ما یک عامی داشتیم و در مقابلش هم یک عام دیگری معارض بود، یک روایت خاصی هم داشتیم که با یکی از اینها موافق بود، آیا می توانیم این شاهد جمع بین دو دلیل بشود؟ و نسبت آنها را عموم و خصوص مطلق کند یا خیر؟

اگر دو دلیل متباین داشتیم: أکرم العلماء، یکی هم لا- یجب اکرام العلماء یا یحرم اکرام العلماء با هم تعارض دارد؛ و یک روایتی می گوید که علماء إن کانوا عادلاً یجب اکرامهم وإن لم یکن عادلاً یحرم اکرامهم، خوب آن شاهد جمع بین دو دلیل است.

اما اگر دلیل مفصّل نیست، أکرم العلماء هست، لا تکرم العلماء هم هست، أکرم العلماء العدول که با یکی از اینها موافق است آن هم هست؛ اینجا آیا یک دلیل می تواند شاهد جمع بین هر دو بشود، ولو مع الواسطه؟ این را خیلی ها قائل شده اند، ما هم قائل هستیم. می گویند أکرم العلماء که گفتید، این که صراحت ندارد که همه علما واجب باشد! لا تکرم العلماء هم صراحت ندارد. چون صراحت ندارد، اگر یک چیزی أخص از آن بود تخصیص می زند آن را. گفت لا تکرم العلماء، أکرم العلماء العدول أخصّ از آن بود؛ می تواند مولا به أکرم العلماء العدول اکتفاء بکند در استثناء، از استثناء از لا تکرم العلماء العدول. اکتفاء که کرد، این استثناء قرینه می شود که اراده جدی از لا- تکرم العلماء مراد علماء غیر عادل است. پس این چون اراده جدی این مطلب است، اگر ابتداءاً ما اراده جدی را فهمیدیم و از اول لا تکرم العلماء به طور کلی تعبیر نکرده بود و لا تکرم الفساق من العلماء گفته بود، این لا تکرم الفساق من العلماء در مقابل أکرم العلماء باشد، أکرم العلماء را تخصیص می زند و آن مخصوص می شود به عالم عادل.

این جمعی است که می گویند نسبت بین متباینین بعد از ملاحظه تخصیص به دلیل منفصل و یا متفصل منقلب می شود. نسبت بین متباینین به نسبت عام و خاص مطلق منقلب می شود. این را ما هم قائل هستیم، خیلی ها قائل هستند. حال اگر برای ما ثابت شد که روایت عبدالملک بن عمرو(۱) که می گوید کفاره حنث نذر، کفاره ماه رمضان است، این مربوط به جایی است که صومی را نذر کرده و نذرش را شکسته؛ این می آید روایتی را که می گوید کفاره ی آن کفاره یمین است را تخصیص می زند و قهراً کفاره یمین مخصوص می شود به غیر نذر صوم. وقتی مخصوص شد، آن هم می آید تخصیص می زند آن روایتی را که می گوید کفاره ماه رمضان است.

وقتی می توان گفت که منظور از روایت عبدالملک بن عمرو حنث نذر روزه است که بگوییم کلمه «محرم» شامل ترک واجب هم می شود. عمل به نذر واجب است و ترک آن حرام. به این اعتبار شامل حنث نذر هم بشود. آن وقت ما بگوییم که چون آن اطلاق دارد، طرف مقابل تخصیص پیدا می کند.

این را ما سابقاً عرض کردیم که ارتکاب محرم درست است احیاناً به معنای أعم از ترک واجب و فعل حرام گفته می شود، ولی خیلی موارد که اطلاق می شود به خصوص محرم گفته می شود، ارتکاب یک فعلی قدر مسلّم و روشنش عبارت از فعلی از افعال است. ولی خیلی روشن نیست که اطلاق این مورد را بگیرد. یک نحو اجمالی دارد الفاظی را که راجع به محرمات گفته شد، شمولش نسبت به ترک واجب اجمال دارد.

۱- (۶) . ... عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَرْكَبَ مُحَرَّماً سَمَّاهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيُعْتِقْ رَقَبَةً أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِيناً.

تازه اگر ما گفتیم که اطلاق هم دارد، ولی فرد ظاهر از ارتکاب محرم عبارت از حرام در مقابل ترک واجب است؛ این را نمی شود انکـار کرد. آن وقت ما در جمع بین دو دلیل بخواهیم فرد ظاهر را از تحت دلیل خارج کنیم، آن که قـدر متیقن است آن را بخواهیم خـارج کنیم این خیلی خلاـف ظاهر است. روایت عبـدالملک بن عمرو نسـبت به محرم در مقابل ترک واجب قـدر متیقن است؛ فرد ظـاهر را بخواهیم از تحت این عـام خارج کنیم این صـحیح نیست و می شود گفت که این نسـبت به محرم در مقابل ترک واجب نصوصیّت دارد، نمی شود این را ما خارج کنیم.

ولی ظاهراً منشأ قول به تفصـیل جمع عرفی بین ادله نیست. کسانی که قائل به تفصیل شده اند مثل سید مرتضی و ابن ادریس و علامه در ارشاد و محقق کرکی (احتمالاً)، نمی خواستند بین روایات جمع کنند بلکه ابن ادریس ادعا می کند که نسبت به نذر صوم اجماع هست که کفاره اش کفاره ماه رمضان است، می گویـد که «بلا خلاف بین الأصـحاب». یعنی منشأ قول به تفصـیل اجماعی است که در مسأله نسبت به حنث نذر صوم وجود دارد.

به این ترتیب در جایی که مسئله اجماعی است ما به همان اجماع تمسک می کنیم و در جایی که مسئله اختلافی است یعنی در حنث نذر غیر صوم که مسئله اختلافی است مطابق برائت قائل به همان کفاره ی صغری که کفاره ی یمین است می شویم.

منتهـا این دعوای اجمـاع ابن ادریس دعوای اجماع تمامی نیست و خیلی ها قبل از ابن ادریس و بعـد از ابن ادریس، قائل شـده انـد به کفاره غیر ماه رمضان و اطلاق کلامشان اقتضا می کنـد که چون تفصـیل هم نداده اند در مسأله و به طور کلی گفته اند اگر کسی مخالفت نذر کرد، این حکمش عبارت از کفاره یمین است.

ص: ۶۹

صدوق در فقیه، قائل شده است به این که کفاره یمین است. علی بن بابویه در الرساله و صدوق در مقنع و هدایه و مؤلف فقه رضوی در فقه الرضا، هر چهار نفر قائل شده اند به این که کفاره عبارت از شهرین متتابعین است.

خلاصه اینها حکم به کفاره ماه رمضان نکرده اند، در فقیه هم حکم به کفاره یمین کرده است. بنابراین ما با اجماع بخواهیم ادعا کنیم، این مطلب تمام نیست.

اگر ما به این اجماعات و شهرت ها قائل نشدیم و گفتیم که هر دو دسته صلاحیت تمسک را دارند باید دید چگونه باید بین این روایات جمع کرد.

یک جمعی علامه در مختلف کرده است. ایشان می فرماید اگر کسی قادر باشد کفاره اش کفاره ماه رمضان است و اگر نتواند و قادر نباشد کفاره اش کفاره یمین است.

فخر المحققین هم در ایضاح ظاهراً به تبع پدرش، چون تمام بحث را شبیه به همانی که در مختلف علامه دارد ایشان دارد و قبلش هم مال شیخ در تهذیب است.

دلیلش هم عبارت از صحیحه جمیل بن صالح است که آن صحیحه هم می شود بگوییم روایت مفصّل بین دو صورت است و هم می شود روی قانون انقلاب نسبت بگوییم حکم مفصّل پیدا می کند، هر دو جور است. روایت این است:

صحیحه جمیل بن صالح:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی(ع) أَنَّهُ قَالَ کُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنْ نَذْرٍ نَذَرَهُ فَکَفَّارَتُهُ کَفَّارَهُ یَمِینٍ.

نذری را نذر کرده است و به عواقب آن که کفاره ای دارد ــ پیداست که فرض کفاره هم دارد ــ نذری را نذر کرده است و نذر هم کفاره دارد و نمی تواند عمل کند به این دستورش «فکفارته کفاره یمین» که یک مرتبه این است که خود نذر را نمی تواند انجام بدهد، آن که کفاره ای ندارد. اما آن چیزی که مربوط به نذرش است که عبارت از این است که کفاره بدهد، از آن عاجز است؛ کفاره ای که در باب نذر است را عاجز است و بر فرض عجز می شود کفاره یمین. این هم می شود گفت که ظاهرش «من عجز عن نذر نذره» ظاهر این است که بین صورت عجز و غیر صورت عجز تفصیل در مسأله است. آن وقت این ممکن است بگوییم که این شاهد جمع می شود ما بین دو تا دلیل، خودش تفصیل می خواهد بگوید. یا اگر بگوییم که نه، این فقط صورت عجز را متعرض است از باب این که چون ممکن است کسی خیال بکند که در صورت عجز دیگر چیزی ثابت نیست این را متعرض شده است، ولو حکم بین عجز و غیر عجز هم حکم واحد داشته باشد اما متعرض این جهت شده است. متعرض این جهت شده باشد، این روایت مخصوص صورت عجز از اتیان می شود و آن ادله دیگر أعم است، آن وقت شاهد جمع می شود ما بین این دو تا دلیل که تخصیص می زند روی قانون انقلاب نسبت. حالا بقیه اش فردا انشاء الله.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

جمع بین روایات کفاره ی نذر:

بحث ما در کفاره نذر بود. روایت عبدالملك بن عمرو(۱) کفاره نذر را کفاره افطار ماه رمضان دانسته و در تعدادی از روایات کفاره یمین آمده است. برای جمع بین این دو دسته شیخ طوسی و علامه وجهی را ذکر کرده اند که در جلسه ی گذشته به آن اشاره شد و امروز هم به آن خواهیم پرداخت.

اما قبل از ورود به این بحث تذکر این نکته ضروری است که بحثهای جمع دلالی و امثال آن در فرض حجیت ذاتیه روایت دو طرف است. اگر روایات دو طرف صحیح بود نوبت به جمع دلالی می رسد. حالا یا سند روایت صحیح باشد یا اگر هم سند ضعیف است عمل مشهور را در اخذ به روایت کافی بدانیم. اما در موردی که صحت روایت ثابت نشده باشد، آن روایت از همان ابتدا کنار می رود و نوبت به جمع دلالی نمی رسد.

روایتی که می گوید: کفاره نذر کفاره ماه رمضان است، روایت عبد الملك بن عمرو است و اگر کسی این روایت را معتبر ندانست دیگر نوبت به مباحث جمع دلالی نمی رسد. لذا اگر بحثی در این زمینه صورت می گیرد بر فرض اعتبار روایت است.

شیخ طوسی(۲) ، علامه و فخر المحققین، صحیحه جمیل بن صالح را شاهد جمع ما بین روایات آورده اند که می گوید:

ص: ۷۱

۱- (۱) . ... عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَرْكَبَ مُحَرَّماً سَمَّاهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيُعْتِقْ رَقَبَةً أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِيناً.

۲- (۲) قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْكَلَامُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ مِثْلُ الْكَلَامِ عَلَى الْأَخْبَارِ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَ إِنَّ ذَلِكَ يَتَرَتَّبُ عَلَى قَدْرِ حَالِ الرَّجُلِ فَكَذَلِكَ فِي كَفَّارَةِ النَّذْرِ لِأَنَّ مَنْ قَدَرَ عَلَى عِتْقِ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِيناً أَوْ صِيَامِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَعَلَ أَيَّ ذَلِكَ شَاءَ وَ مَتَى عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ عَلَيْهِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ فَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ أَيْضاً كَانَ عَلَيْهِ الِاسْتِغْفَارُ وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ شَيْءٌ الاستبصار ، ج، ص: ۵۶.

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع أَنَّهُ قَالَ كُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنْ نَذْرٍ نَذَرَهُ فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ.

گویا این ها عجز از صوم را عجز از کفاره صوم معنی کرده اند و گفته اند اگر کسی نمی تواند آن کفاره تعیین شده _ که همان کفاره افطار ماه رمضان است _ را انجام دهد کفاره یمین که سبک تر است را انجام دهد.

یعنی در «عجز عن نذر نذره» عن نشوی است، یعنی از ناحیه نذر انسان عاجز شده باشد به آن تکلیفی که باید انجام بدهد، مثل آن تعبیراتی که خیلی از اینها در کفارات دیگر هم همینطور است. حالا ـ معمولاً ـ نشو را در «من» است، حالا ـ در اینجا عن بگوییم؛ از این ناحیه عبارت از عجزی برای شخص حاصل شده باشد از ناحیه نذر، یعنی از ناحیه چیزهایی که متعلق به نذر است اگر حاصل شده باشد، این کفاره دارد.

گویا اصل کفاره مفروغ عنه است، حضرت می خواهد نوع کفاره را بیان بکند نه ابتداءاً اصل کفاره را بیان کند. این خود مفروغ عنه بودن قرینه برای این که یک تقدیری در کار هست و راجع به آن سؤال شده است.

همین روایت قرینه می شود که ما روایاتی که می فرماید کفاره حنث نذر کفاره یمین است ــ مانند صحیحه حلبی(1) ــ را حمل بر مواردی کنیم که فرد از کفاره ماه رمضان عاجز است.

۱- (۳) مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنْ قُلْتَ لِلَّهِ عَلَیَّ فَکَفَّارَهُ یَمِینٍ.

در این جا توجه به دو نکته ضرورت دارد:

نکته اول:

معمولا۔ حمل مطلقات به مواردی که فرد عاجز است از قبیل حمل بر فرد نادر است و عرفی نیست. این اخراج افراد شایع از تحت عام و حمل عام یا مطلق به فرد نادر است که عرف آن را قبول ندارد.

ولی اگر در مواردی آن مصداق اضطراری، شیوع داشته باشد و فرد نادر نباشد ، آنجا حمل کردن یک مطلقی را به آن فرد اضطراری اشکالی ندارد . مثلاً گاهی منشا صدور روایت تقیه است که در این موارد حمل بر فرد نادر استبعادی ندارد.

در ما نحن فیه هم که کفاره کفاره سنگینی است یا عتق رقبه، یا شصت تا مسکین را اطعام کردن و یا شصت روز روزه گرفتن، اینها یک چیز متعارفی است که شخص مقدور نباشد برایش که این امور را انجام بدهد، لذا حمل کردن یک فردی را به صورت عجز از این و تمکن از مرحله بعدی که صغری عجز از کبری و تمکن از صغری، کفاره صغری یک حمل مستبعد نیست که در جاهای دیگر گفته شده است.

نکته دوم:

این ها عجز از صوم را عجز از کفاره صوم معنا کرده اند اما در این جا احتمالات دیگری هم وجود دارد.

احتمال دوم این است که منظور همان ظاهر ابتدایی خود روایت باشد که خود نذر را نتواند انجام بدهد، عاجز باشد از خود آن نذر. منتها اشکال این است که اگر کسی عاجز باشد از اتیان منذور، این اصلاً کفاره ندارد؛ صریح روایات دیگر است که کفاره ندارد، کسی نذر کرده یک چیزی را و آن مقدورش نیست، از شرائط صحت نذر قدرت است؛ این فاقد قدرت است و نباید کفاره داشته باشد. اگر این ظاهر را بخواهیم اخذ کنیم، مجبور هستیم که این کفاره را به کفاره استحبابی حمل کنیم و بگوییم مستحب است که کفاره داشته باشد. البته خود این حمل بر استحباب کردن، از باب لا علاجی است.

ص: ۷۳

اما احتمال ثالثی هم وجود دارد که به نظر ما اصلاً تکلف ندارد و لازم نیست تصرفی در روایت شود. و آن این است که «من عجز عن نذر نذره» مراد عجز تاری است، عجز از خود متعلق! از خود همان نذر عاجز شده است، منتها عجز تاری نه این که از اول عاجز بوده است تا بگویید این اصلاً کفاره ندارد.

شخص یک کار سنگینی را نذر کرده است، خوب فوری نیست و یک مقداری تأخیر انداخت و یک مقداری گذشت و دیگر عاجز شد؛ همیشه انسان قدرت ندارد بر چیزی را که تصمیم گرفته است انجام بدهد. نذر کرد که مثلاً من مکه بروم و چه کار کنم، بعد راهها را بستند و نتوانست برود و یا مزاج شخص مشکل پیدا کرد و نتوانست انجام بدهد، اگر امر مالی بود ثروت و مالش کم شد و نتوانست انجام بدهد، این خیلی متعارف از امور است که انسان یک چیزی را گاهی نذر می کند و تصمیم می گیرد، بعد نمی تواند آن را که نذر کرده است انجام بدهد و مورد روایت «من عجز عن نذر نذره» این ظاهرش این نیست که «وکان غیر قادر» ! کسی نذر کرده بود، دیگر عاجز شد و نتوانست عمل بکند به نذرش، این احتمال این که مراد نذر تاری باشد یک تصرف غیر متعارفی نیست در اینجا. آن وقت پس بنابراین اگر مراد در نذر تاری باشد، پس نسبت به نذر اول چه تکلیفی باید داشته باشد، چیزی از آن در نمی آید. آیا ابتداءاً باید مثل ظهار باشد که مثل شیخ مفید و سلار و بعضیهای دیگر می گویند! چیزی از آن در نمی آید آن تکلیف ابتدائی برای شخص.

ص: ۷۴

بنابراین با وجود احتمالات مختلف نمی توانیم این را شاهد بر روایات قرار دهیم.

روایات دیگر کفاره نذر:

صحیحه حلبی:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنْ قُلْتَ لِلَّهِ عَلَیَّ فَکَفَّارَهُ یَمِینٍ.

در فقیه هم به سند خودش از حلبی این روایت را نقل کرده است. کتاب حلبی هم از کتب بسیار مشهور بوده و اگر سند اشکال هم داشت ذاتاً شهرت قوی کتاب، کافی بود.

روایت حفص بن غیاث:

عنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ کَفَّارَهِ النَّذْرِ فَقَالَ کَفَّارَهُ النَّذْرِ کَفَّارَهُ الْیَمِینِ وَ مَنْ نَذَرَ بَدَنَهً فَعَلَیْهِ نَاقَهٌ یُقَلِّدُهَا وَ یُشْعِرُهَا وَ یَقِفُ بِهَا بِعَرَفَهَ وَ مَنْ نَذَرَ جَزُوراً فَحَیْثُ شَاءَ نَحَرَهُ.

این روایت ضعیف السند و در آن حرفی نیست.

روایت عوالی:

«قال النبی (صلی الله علیه وآله): من نذر نذراً لم یسمّه فکفارته کفاره یمین» کلی گفته است که یک نذری. «ومن نذر نذراً فی معصیه فکفارته کفاره یمین ومن نذر ما لا یطیقه فکفارته کفاره یمین» این روایت عوالی اللئالی است که هیچ.

روایت عبدالملک بن عمرو:(1)

ص: ۷۵

۱- (۴) .در کشف الرموز روایت را عن عبدالملک بن عثمان نقل کرده است و این منشأش عبارت از این است که کلمه عمرو خیلی موقع به عمر تصحیف می شود و واو آن ذکر نمی شود و با عمر اشتباه می شود. عثمان از نظر کتابت یک طوری نوشته می شود مثل «عثمن» و نون آن هم مثل «ر» نوشته می شود و خیلی جاها شایع است و خیلی جاها تصحیف می شود. روی دو تا تصحیفی که هر دو شایع است، عمرو تبدیل شده است به عثمان؛ عمرو ابتداءاً به عمر تصحیف شده است و بعد عمر هم به عثمان تصحیف شده است.

عن عبـدالملك بن عمرو عن أبی عبـدالله علیه السـلام قـال: من جعـل لله علیه أن لا یرکب محرماً سـمّاه فرکبه، ولا أعلم إلا قال: فلیعتق رقبه أو لیصم شهرین متتابعین أو لیطعم ستین مسکیناً».

نقل روایت جمیل بن دراج برای وثاقت عبـدالملک بن عمرو کفایت نمی کنـد. اگر مروی عنه از اجلاء به معنای شـیخ باشد ما می پذیریم، اما صـرف نقل مال همان اصـحاب اجماع است آن هم فقط چند نفر. اگر شیخ باشد، بله طبقه ثانیه ابن أبی عمیر و صفوان و بزنطی نقل داشـته باشند معتبر است و الا جمیل بن دراج همین روایت را نقل کرده است، نقل اینها کفایت نمی کند. اینها برای تأیید خوب است، اما برای اسـتدلال نه. اگر کثرت طوری باشد که انسان بفهمد او را شـیخ قرار داده اند این معنایش اعتماد به اوست، اما احیاناً اگر یک روایتی نقل کرده است این دلیل نیست.

روایت ابراهیم بن محمد:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْعُبَيْدِيِّ عَنْ عَلِيٍّ وَ إِسْحَاقَ ابْنَيْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَهُمَا قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ ع يَا مَوْلَايَ نَذَرْتُ أَنْ أَكُونَ مَتَى فَاتَتْنِي صَلَاةُ اللَّيْلِ صُمْتُ فِي صَبِيحَتِهَا فَفَاتَهُ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُ وَ هَلْ لَهُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ مَخْرَجٍ وَ كَمْ يَجِبُ عَلَيْهِ مِنَ الْكَفَّارَةِ فِي صَوْمِ كُلِّ يَوْمٍ تَرَكَهُ إِنْ كَفَّرَ إِنْ أَرَادَ ذَلِكَ فَكَتَبَ يُفَرِّقُ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ بِمُدٍّ مِنْ طَعَامٍ كَفَّارَةً.

که این هم سـندش سـند درستی نیست. از تعبیر «مـداً من طعـام کفاره له» پیـداست فوت اختیاری نبوده حضـرت هم فرموده که یک مدی از طعام کفاره بدهد.

ص: ۷۶

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

مستند قول مشهور در کفاره نذر:

در کفاره نذر مشهور قائل شده اند که کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است. مستند آنها یکی روایت عبدالملک بن عمرو(۱) است و دیگری روایات باب عهد است.

بعضی گفته اند: نذر و عهد معناً یک جور است، و اختلاف بین آن ها لفظی است. هم عهد و هم نذر یک التزام در مقابل خداست و حکم واحد دارند. لذا این ها روایاتی را که مربوط به عهد است را به نذر تسری داده اند. در آنجا کفاره حنث عهد همان کفاره ماه رمضان قرار داده شده است. گفته اند پس در نذر هم همینطور است. شیخ طوسی و برخی دیگر به همین روایات استدلال کرده اند.

ولی این مسئله مورد اختلاف است. به نظر می رسد نذر غیر از عهد است و ما نمی توانیم از روایات باب عهد به نذر تعدی کنیم. در نذر، منذور باید راجح باشد و در عهد ثابت نیست که رجحان اعتبار داشته باشد. نذر تملیک است. فرد منذور را برای خدا تملیک می کند. لذا دین محسوب می شود و هنگام فوت ناذر از اصل مال برداشته می شود مثل حجّ که می بینید تملیک است و این هم مثل آن است از اصل مال برداشته می شود. بر خلاف عهد که تملیک نیست و عهدی است میان فرد و خداوند.

ص: ۷۷

۱- (۱) عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَیْهِ أَنْ لَا یَرْكَبَ مُحَرَّماً سَمَّاهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْیُعْتِقْ رَقَبَةً أَوْ لِیَصُمْ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ أَوْ لِیُطْعِمْ سِتِّینَ مِسْكِیناً.

تعبیر فاضل مقداد در تنقیح این است که بگوییم عهد و نذر دو الزام است با دو لفظ مختلف؛ کلمات قوم را که نقل می کند اینطور نقل می کند. ولی این درست نیست. حکم این ها متفاوت است.

نظر میرزای قمی درباره روایت عبدالملک بن عمرو:

میرزای قمی در غنائم(۱) می فرمایند این روایت(۲) صحیحه است و تنها کسی که ممکن است در مورد وی تأملی باشد عبدالملک بن عمرو است. ایشان برای توثیق عبدالملک بن عمرو سه مطلب بیان می کنند:

مطلب اول: ایشان استدلال می کند به همان دعایی که حضرت صادق(ع) درباره عبدالملک بن عمرو کرده است(۳) .

در این جا ممکن است کسی اشکال کند که در سند همین روایت که حضرت برای عبدالملک بن عمرو دعا کرده اند هم خود عبدالملک قرار دارد و با قول خود شخص که وثاقت شخص ثابت نمی شود!

ایشان در پاسخ می فرمایند: این اشکال وارد نیست، زیرا در سند این روایتی که حضرت برای او دعا می کنند، ابن أبی عمیر واقع شده است، و ما از کلام شیخ در عده(۴) که درباره ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی می گوید: «لا یرسل إلا عن ثقه موثوق به» استفاده می کنیم که روایاتش بلا واسطه و مع الواسطه مورد وثوق است. از این ناحیه ایشان خواسته بفرماید که وقتی که ابن أبی عمیر با واسطه روایت کرده است، این علامت اعتماد و وثاقت طرف است.

۱- (۲) . غنائم الأیام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۱۷۵ .
۲- (۳) . یادم نیست قبل از شهید ثانی کسی در روایت عبدالملک بن عمرو مناقشه سندی کرده باشد. اینها روایت را معتبر حساب کرده اند و تعبیر صحیح هم درباره اش کرده اند.
۳- (۴) : أنّ الکشی روی فی الصحیح، عن ابن أبی عمیر، عن جمیل بن صالح، عن عبد الملک بن عمرو قال، قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «إنّی لأدعو لک حتّی اسمّی دابتک، أو قال: أدعو لدابتک».
۴- (۵) . مرحوم شیخ طوسی در عده می فرمایند: إذا کان أحد الراویین مسندا و الآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فإن کان ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقه موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، و لأجل ذلک سوت الطائفه بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، و صفوان بن یحیی ، و أحمد بن محمد بن أبی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن«»یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایه غیرهم. العده، ج ۱، صفحه ۱۵۴.

البته ما در بحثی که راجع به این مسئله کردیم این مطلب را قبول نکردیم. این موارد نقض زیاد دارد لذا نمی توانیم به مواردی که واسطه می خورد توسعه بدهیم و بگوییم مروی عنه های با واسطه هم ثقه هستند. لذا باید بگوییم آنهایی که «لا یروی ولا یرسل الاـعن ثقه» مراد روایت های بلا واسطه است و حتی در ارسال هم با این که ظاهرش أعم است، باید بگوییم ارسال با واسطه واحد مراد است نه با اکثر وسائط.

اشکال دیگری که ممکن است در این جا مطرح شود و ایشان اشاره نکرده عبارت از این است که این دعا چه دلیلی بر وثاقت فرد دارد؟

ممکن است که نظر میرزا به این جهت باشد که موارد مختلف است. یک مرتبه انسان برای یک کار خاصی که انجام داده مورد دعا واقع شود؛ این هیچ دلالتی بر وثاقت ندارد.

اما اگر امام علیه السلام تعبیر می کنند(۱) که من شما را دعا می کنم ــ نه این که یک مرتبه دعا کرده اند! مثلا حادثه ای واقع شده و بخاطر آن حضرت دعا کرده اند ــ کأنه بصورت متعارف و معمول من شما را دعا می کنم. این معنایش عنایت خاصّ اعتقادی به طرف است، علاقمندی خاص است نه برای یک جهتی علاقه پیدا کرده است. این خیلی بعید است به کسی که جعل حدیث می کند امام بگوید که من تو را دعا می کنم.

۱- (۶) .تعبیر حضرت اینست: «إنّی لأدعو لک حتّی اسمّی دابتک، أو قال: أدعو لدابتک» . اگر این عبارت دلالت بر وثاقت کند برای زمان های بعد اگر شک در وثاقت کردیم همین وثاقت را استصحاب می کنیم.

لـذا ایشان اصـلاً بحث دلالی نکرده و بیشتر سـندی بحث کرده. به نظر ما هم دلالتش خوب است، تفاهم عرفی همینطور است؛ امام یک چنین تعبیری درباره انسانی که جعل حـدیث می کنـد نمی کنـد، که من تو را دعا می کنم، حتی حیوان تو هم که تو احتیاج به او دارید به او هم من دعا می کنم که محفوظ باشد و تو هم محفوظ بمانی. این عنایت جور در نمی آید یک انسانی که طوری باشد که حدیث جعل می کند.

مطلب دوم:

جماعتی از فضـلا و محققین این روایت را صحیح دانسته اند، مانند علامه(۱) در مختلف، فخر المحققین در ایضاح(۲) ، شهید اول در غایه المراد(۳) و دروس و ابن فهد در مهذب.

این اجله مشایخ و بزرگان درجه اول حکم به صحت این روایت کرده اند و لازمه این عبارت از وثاقت است، قهراً وثاقت ثابت می شود. و به این وسیله صحت روایتی که درباره مدح خودش هم وارد شده است، ثابت می شود.

مطلب سوم: راوی این روایت ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج است و این دو نفر از اصـحاب اجماع هستند لذا اگر سندی تا آن ها صحیح بود دیگر لازم نیست بعدش را بررسی کنیم و ما می توانیم احکام صحت را بر روایت بار کنیم.

ایشان می فرماید با توجه به این نکات اگر ما عمل جمهور اصحاب را هم به این ضمیمه کنیم همین قول تعین پیدا می کند.

۱- (۷) .مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج، ص: ۲۳۵ .

۲- (۸) .إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج، ص: ۷۸ .

۳- (۹) .غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج، ص: ۴۵۸ .

نقد کلام میرزای قمی:

با وجوهی که ایشان ذکر کرده اند صحت سند استفاده نمی شود. به نظر ما اگر اصحاب اجماع با واسطه از کسی نقل کردند این دلیل بر وثاقت آن ها یا صحت سند نیست.

اگر هم علامه، فخر المحققین و شهید اول روایت را صحیح دانسته اند ممکن بر مبنای اصحاب اجماع باشد که ما در آن مناقشه داشتیم.

به علاوه هر چند چهار نفر از اصحاب اجماع از عبدالملک بن عمرو روایت دارند ولی تعداد این روایت ها بسیار کم است و دلیلی بر وثاقت وی نمی شود. روی هم رفته این چهار نفر شش روایت از وی نقل کرده اند. نمی شود گفت که از مشایخ این ها بوده است.

در مورد نکته آخر ایشان که عمل اصحاب بود این هم کافی نیست. زیرا گاهی منشأ عمل اصحاب تبعیت و تقلید از قبلی ها است. کارشان زیاد بوده خودشان فرصت نداشتند به مسئله رسیدگی کنند. شما ببینید در همین مسئله سید مرتضی در دو جا بصورت متناقض ادعای اجماع کرده است. در موصلیات ادعای اجماع کرده بر تفصیل، در انتصار علی وجه الاطلاق ادعای اجماع کرده حکم ثابت است چه ماه رمضان باشد و چه غیر ماه رمضان باشد. شیخ مفید در مقنعه هم قائل شده است بر این که کفاره ظهار را دارد و هم قائل شده است بر این که کفاره افطار ماه رمضان را دارد، هر دو را شیخ مفید قائل شده است. سلار هم که تابع شیخ مفید است و قائل شده است به گفته شیخ.

بنابراین شهرتی که مناشیء خاصی دارد و احیانا ما آن را می شناسیم دلیل معتبری محسوب نمی شود.

ص: ۸۱

از طرف دیگر قول به کفاره یمین هم شاذ نیست که اگر ما قائل به انسداد شدیم مجبور شویم آن را کنار بگذاریم. عده ای از بزرگان قائل شده اند. حتی محقّق با آن جلالتش این قول را اشهر دانسته است. البته اشهر بودن را ما نفهمیدیم که چطور ایشان اشهر دانسته است. ابن ادریس اسم یکی دو نفر را که می برد، بعد می گوید و غیر اینها از مشایخ اجله، به آن قائل هستند. خلاصه هم در قدماء فتوای به یمین بوده است و هم بین متأخرین، در متأخرین هم افراد خیلی مهمی قائل شده اند، خود محقّق قائل شده است، منتها یک تفصیلاتی گاهی هست و بی میل نیست محقق ثانی. نسبت به غیر ماه رمضانش را فتوا داده است و ماه رمضانش را هم با تردید ذکر کرده است، شهید اول به نظرم او هم یک نظر مخالفی دارد.

بنابراین باید به ادله مراجعه کرد و اگر دلیل طرف مقابل قویّ است و روایت معتبر دارد قائل می شویم.

به حسب ادله آن طوری که به نظر می رسد ترجیح با همین است که ما کفاره یمین قرار بدهیم و آن روایت های دیگر که می گفت در صورت عجز کفاره یمین است مفهوم ندارد که در صورت غیر عجز کفاره اش فرق می کند. چون شبهه این مطلب هست که در عجز تاری اصلاً ساقط بشود و هیچ کفاره نداشته باشد، حضرت می فرماید بر این که عجز تاری هم کفاره دارد؛ و کفاره اش همین کفاره ای را که اگر عاجز نبود داشت. اگر گفتند: هاشمی فاسق باید مورد احترام قرار بگیرد، این مفهوم ندارد که یعنی در غیرش این مفهوم نقض کنیم.

ص: ۸۲

اما قولی(۱) که کفاره نذر را کفاره ظهار می دانست احتمال دارد که مستندش همین صحیحه علی بن مهزیار(۲)

باشد و اشکالش این است که مربوط به مورد خاصی است و ما نمی توانیم از آن به سایر موارد تعدی کنیم. کسی جماع کرده است در افطار روزه منذور؛ این ممکن است استثناءاً سنگین تر باشد از جاهای دیگر. لذا صدوق که قائل به کفاره یمین است، هم کفاره یمین می داند و هم به این فتوا داده است. در مقنع که می گوید کفاره شهرین متتابعین است، به همین هم فتوا داده است که این یک استثنائی است از آن چیز قبلی در خصوص جماع. ولی اصل مسأله ممکن است که ما همین را بگوییم که عبارت از کفاره یمین است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره نذر ۹۰/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفاره نذر

بحث ما در کفاره ی صوم بود یعنی مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود. یکی از این موارد کفاره نذر است. در کفاره نذر دو قول معتنا به وجود دارد. قول اول کفاره اش کفاره افطار ماه رمضان است، قول دوم کفاره اش کفاره یمین است.

برای قول کفاره ماه رمضان شهرت معتنابهی وجود دارد.

ص: ۸۳

۱- (۱۰) .مانندشیخ مفید ، سلار و سید مرتضی در جمل.
۲- (۱۱) .وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ وَ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ یَصُومَ یَوْماً فَوَقَعَ ذَلِکَ الْیَوْمَ عَلَی أَهْلِهِ مَا عَلَیْهِ مِنَ الْکَفَّارَهِ فَکَتَبَ إِلَیْهِ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْمٍ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ.

سید مرتضی در انتصار، ابن براج در شرح جمل العلم، ابن زهره در غنیه و قمی سبزواری در جامع الخلاف دعوای اجماع کرده است. شیخ طوسی در خلاف در موردی که صوم را نذر کرده باشد، دعوای اجماع کرده است. همچنین شیخ طوسی در مبسوط در مقابل عامه، عندنا تعبیر کرده که آن هم ظاهرش اجماع است. نسبت به خصوص افطار هم ابن ادریس در سرائر بلا خلاف تعبیر کرده است.

اما کتاب هایی که این فتوا در آن ها هست عبارتند از: مقنعه، تهذیب، مبسوط، کافی ابو الصلاح، مهذب ابن براج، شرح جمل ابن براج، نهایه و جمل العقود شیخ ــ منتها جمل العقود صوم شهرین متتابعین را ذکر کرده که معلوم می شود یمین نیست ــ، تهذیب، استبصار، صهرشتی در کتاب التنبیه(۱)

(۲) ، غنیه، وسیله، اصباح، اشاره السبق علاء الدین حلبی ــ منتها آن فقط صوم را دارد و نذر کلی را ندارد ــ در نماز و صوم در هر دوی از اینها خلفش را حکم کرده است به این که افطار ماه رمضان دارد. شرایع در یک جایی راجع به افطار صوم حکم کرده است، ولی در غیر صوم اظهار تردید کرده است. جامع یحیی بن سعید، کشف الرموز هم می گوید روایاتش اصح است و خودش هم قائل شده است. جامع الخلاف، منتهی، موضعی از تحریر، موضعی از قواعد، تلخیص علامه، مختلف علامه، ایضاح فخر المحققین، لمعه شهید اول، دروس، فاضل مقداد هم در تنقیح مایل شده است. ابن فهد در مهذب البارع و مختصر، محمد بن شجاع قطّان در معالم، سیمری در غایه المرام، شهید ثانی در حاشیه ارشاد و شرح لمعه، غنائم میرزای قمی، کشف الغطاء ــ منتها صوم را دارد ــ در ریاض و جواهر هم هست.

ص: ۸۴

۱- (۱) . سلیمان بن حسن بن سلمان صهرشتی، مکنی به ابو الحسن و ملقب به نظام الدین از شاگردان مبرز سید مرتضی است. افندی می نویسد: وی از گروهی از علما، مانند سید مرتضی و شیخ طوسی و نجاشی استفاده کرده است. گروهی بر افراد مذکور ابن المفضل شیبانی و شیخ ابو یعلی جعفری را افزوده اند. از آثار اوست: قبس المصباح و شرح النهایه که شرح و ایضاحی بر برخی از تألیفات شیخ طوسی است. (أمل الآمل، ق ۲/ ۱۲۸، ریاض العلماء، ۲/ ۴۴۷، تنقیح المقال، ۲/ ۵۶ ذیل، ۵۱۸۹، مقابس الأنوار، ۱۲، الکنی و الالقاب، ۲/ ۴۰۰) صهرشت، منسوب است به شهر صهرجت در قاهره و بنا بر قولی به شهر صهرشت دیلم. منبع: تاریخ فقه و فقها، ص: ۲۱۸.

۲- (۲) البته کتاب التنبیه به دست ما نرسیده است.

تمام اینها به کفاره افطار ماه رمضان قائل شده اند، دو سه کتاب دیگری هم دم دست نبود که آنها را مراجعه کنم، نظر آنها را نمی دانم. این آرائی است که گفته اند و دعوای اجماعی هم کرده اند و به روایت عبدالملک بن عمرو هم کثیری استناد کرده اند، عده ای تصریح به صحت این روایت کرده اند و علامه در مختلف، فخر المحققین در ایضاح، شهید اول در غایه المراد، دروس را یادم نیست که آنجا هم حکم کرده است یا نه، ولی غایه المراد حکم کرده است. فاضل مقداد در تنقیح، ابن فهد در مهذب البارع در اینها همه حکم کرده اند به صحت روایت عبدالملک بن عمرو. اولین کسی که مناقشه کرد آن طوری که ما برخورد کردیم شهید ثانی است. همه اینهایی که من نقل کردم همه عصر متقدم بر شهید ثانی هستند؛ او مناقشه کرده است، صاحب مدارک مناقشه کرده است، من تأخر هم مناقشه کرده اند غیر از میرزای قمی.

حالا اگر این شهرت برای جبر سند روایت کفایت بکند، خود عمل اینها دلیل می شود برای مطلب. اگر هم نقل ابن ابی عمیر را کافی دانستیم از آن ناحیه هم سند تصحیح می شود. اگر هم نقل اصحاب اجماع را مطلقا کافی دانستیم، همین برای اعتبار روایت کافی است. خلاصه روی این وجوه، وجوه مختلفی که مورد بحث است ما اگر پذیرفتیم روایت می شود معتبر و از این ناحیه می شود فتوای مشهور را ما اخذ کنیم.

اگر به این وجوه روایت معتبر شد در مقام تعارض هم شهرت خیلی قوی می تواند بر دیگری مقدم بشود.

اما اگر گفتیم همه اینها مبتنی به یک اجتهاداتی است که مبانی آن اجتهادات مورد قبول ما نیست آن وقت سند و اعتبار روایت اشکال پیدا می کند.

ص: ۸۵

در مجموع اگر ما به عبدالملک بن عمرو اشکال سندی کردیم و گفتیم که عمل مشهور کفایت نمی کند، روایتی که راجع به این که کفاره یمین را دارد آن درست است و ما به همان قائل می شویم.

ممکن است کسی هم روی مبنای انسداد با ملاحظه مجموع این امور که روایت عبدالملک بن عمرو را ترجیح دهد.

بررسی مجدد روایت علی بن مهزیار:

در کافی(۱) قبل از روایت علی بن مهزیار که مورد بحث ماست، سه روایت دیگر هم آمده است.

۱ـ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكَفَّارَهِ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَ إِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ عِلَّهٍ فَتَصَدَّقْ بِعَدَدِ كُلِّ يَوْمٍ لِسَبْعَهِ مَسَاكِينَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى.

۲ـ وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع رَجُلٌ جَعَلَ عَلَى نَفْسِهِ نَذْراً إِنْ قَضَى اللَّهُ حَاجَتَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِدَرَاهِمَ فَقَضَى اللَّهُ حَاجَتَهُ فَصَيَّرَ الدَّرَاهِمَ ذَهَباً وَ وَجَّهَهَا إِلَيْكَ أَ يَجُوزُ ذَلِكَ أَوْ يُعِيدُ فَقَالَ يُعِيدُ.

۳ـ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ مِثْلَهُ.

وَ كَتَبَ إِلَيْهِ: يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمَ الْجُمُعَهِ دَائِماً مَا بَقِيَ فَوَافَقَ ذَلِكَ الْيَوْمُ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحًى أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوِ السَّفَرَ أَوْ مَرِضَ هَلْ عَلَيْهِ صَوْمُ ذَلِكَ الْيَوْمِ أَوْ قَضَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصْنَعُ يَا سَيِّدِي فَكَتَبَ إِلَيْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ الصِّيَامَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْماً بَدَلَ يَوْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْماً فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَى أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكَفَّارَهِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَصُومُ يَوْماً بَدَلَ يَوْمٍ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ.

۱- (۳) . الکافی، ج : ۷ ص : ۴۵۷.

بررسی سندی روایت در کافی:

بحث در این است که سند روایت مورد بحث ما ،کدام است؟ چون سندی برایش ذکر نشده، فقط در روایت آمده که: «و کتب الیه».

آیا سندش همانی است که قبلش آمده؟ یعنی: مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ مِثْلَهُ. یا این که این سند قبلی یک جمله معترضه است و سندش سند روایت شماره دو است، یعنی سندی که دارد: ابو علی اشعری عن محمد بن عبدالجبار عن علی بن مهزیار.

تفاوت در این جا ظاهر می شود که سند شماره دو در هر حال صحیح است اما روایت دوم بخاطر محمد بن عیسی که روی بعضی از مبانی وی را تضعیف کرده اند مورد اختلاف است. مثلا صاحب معالم وی را ضعیف می داند ولی ما ثقه می دانیم.

صاحب معالم هم در منتقی تردید کرده است که این روایت را ما ضعیف بدانیم یا ندانیم، متمم آن محمد بن عیسی به دنبال آن بدانیم ضعیف می شود. اگر ندانیم آن وقت اظهار تردید کرده که آیا روی این مبنای مشهور صحیح است و یا نه، حتی روی مبنای خودش هم صحیح است. چون مشهور یک توثیق را کافی می دانند اما ایشان دو توثیق را لازم می داند. صاحب معالم در منتقی می گوید: «الصحیح علی المشهور». از نظر ایشان باید دو نفر تعدیل کنند تا بشود معتبر. اگر در یک کتابی اسناد تصحیف شده باشد در یک کتابی سکوت کرده باشند، این را ایشان معتبر نمی داند و این مشهور دو تا لازم نیست. تعبیر هست که می گویند صاحب معالم صحیح اعلایی است، صحیح اعلی همین است که معدّل به عدلین شده باشد. ایشان این را تعبیر صحیح علی المشهور می کنند و ما اشکال نمی کنیم.

ص: ۸۷

عبارتی در تهذیب هست که آن عبارت صلاحیت دارد که از کتاب علی بن مهزیار برداشته شده باشد اگر روایت از کتاب علی بن مهزیار برداشته شده باشد به عقیده خود ایشان هم صحیح است، چون کتاب علی بن مهزیار صحیح اعلایی است، یعنی دو تا معدّل دارد. ولی اگر از ابو علی الاشعری عن محمد بن عبدالجبار عن علی بن مهزیار باشد، صحیح مشهوری است نه صحیح اعلایی که خود ایشان قائل است. حالا آنها را هم می خوانیم.

بررسی سند روایت در تهذیب:

مرحوم شیخ در تهذیب الأحکام، ج : ۸ ص : ۳۰۵ روایت را اینطور آورده است:

۱ــ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَی إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِی نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْ مَا يَلْزَمُنِی مِنَ الْكَفَّارَهِ فَكَتَبَ ع وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِی سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ وَ إِنْ كُنْتَ أَفْطَرْتَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ عِلَّهٍ فَتَصَدَّقْ بِعَدَدِ كُلِّ يَوْمٍ لِسَبْعَهِ مَسَاكِينَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَی.

۲ــ عَلِیُّ بْنُ مَهْزِيَارَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع رَجُلٌ جَعَلَ عَلَی نَفْسِهِ نَذْراً إِنْ قَضَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَاجَتَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ فِی مَسْجِدِهِ بِأَلْفِ دِرْهَم نَذْراً فَقَضَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَاجَتَهُ فَصَيَّرَ الدَّرَاهِمَ ذَهَباً وَ وَجَّهَهَا إِلَيْكَ أَ يَجُوزُ ذَلِكَ أَمْ يُعِيدُ قَالَ يُعِيدُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَا سَيِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْماً مِنَ الْجُمْعَهِ دَائِماً مَا بَقِیَ فَوَافَقَ ذَلِكَ الْيَوْمُ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحًی أَوْ يَوْمَ جُمُعَهٍ أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوْ سَفَراً أَوْ مَرَضاً هَلْ عَلَيْهِ صَوْمُ ذَلِكَ الْيَوْمِ أَوْ قَضَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصْنَعُ يَا سَيِّدِی فَكَتَبَ ع إِلَيْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ الصِّيَامَ فِی هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْماً بَدَلَ يَوْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَی وَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْماً فَوَقَعَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَی أَهْلِهِ مَا عَلَيْهِ.

روایت مورد بحث ما قطعه آخر روایت دوم است. در مورد سند روایت شماره دو، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: علی بن مهزیار که در اینجا قرار گرفته است، یک احتمال هست که به اتکال روایت قبلی که سند به علی بن مهزیار نقل شده بوده است، به اتکاء آن این سند را اسقاط کرده است که شیخ کمتر این کار را می کند. سابقین و قدماء مثل کلینی و امثال اینها زیاد این کار را می کرده اند و به اتکاء سند قبلی اسقاط می کرده اند یک تکه را، ولی شیخ کمتر این کار را می کرده است. اینجا هم ممکن است به اتکاء سند قبلی این را نقل کرده باشد، عین همان روایتی است که در کافی آورده است، یعنی به همین سند. قهراً آن تکه ای را که محمد بن عیسی در سندش بود آن را جمله معترضه فرض کرده است و این را متمّم آن قرار داده است.

احتمال دوم: ممکن است که روایت را از کتاب علی بن مهزیار برداشته باشد. که در این صورت سندش صحیح اعلایی می شود. و قهراً این سند محتمل است که صحیح أعلی باشد و یا صحیح مشهور باشد.

اما در تهذیب الأحکام ج : ۴ ص : ۲۸۶ روایت این طور آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الرَّزَّازِ عَنِ ابْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ مَهْزِیَارَ أَنَّهُ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ یَصُومَ یَوْماً بِعَیْنِهِ فَوَقَعَ فِی ذَلِکَ الْیَوْمِ عَلَی أَهْلِهِ مَا عَلَیْهِ مِنَ الْکَفَّارَهِ فَکَتَبَ(ع) إِلَیْهِ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْمٍ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ.

ص: ۸۹

سند این روایت همان سند شماره سه کافی است که بخاطر اشتمالش بر محمد بن عیسی مورد اختلاف بود.

در تحلیل این اختلافی که بین جلد هشت و چهار تهذیب وجود دارد گفته شده شیخ دو جور از این روایت برداشت کرده است و گویا خودش هم مردد بوده و در جاهای مختلف و زمانهای مختلف، این چیزها را نوشته است.

یک احتمال دیگری ما می دهیم، که شیخ این روایت را از کافی اصلاً برنداشته باشد چون اینها مسلّم گرفته اند که این محمد بن یعقوب هست از کافی است. کلینی یک کتاب دیگری دارد به نام رسائل الائمه و چون این روایت، کتابت است احتمال می دهیم که از رسائل الائمه برداشته شده باشد و در رسائل الائمه به همین سند محمد بن عیسی نقل کرده باشد.

صاحب منتقی روی این احتمال که این از کافی برداشته شده باشد و این محمد بن عیسی در سند باشد تعبیر ضعیف می کند، در ذخیره تعبیر فیه توقف می کند و توقف دارد در روایت محمد بن عیسی، اما ما صحیح می دانیم و اشکالی نیست.

خلاصه روی مبنایی را که ما محمد بن عیسی را ثقه می دانیم اشکالی در سند نیست و روایت کاملاً درست است، ولی اگر ما محمد بن عیسی را ثقه ندانیم، چون احتمال این که از کافی برداشته شده باشد هست و متن کافی هم سندش مردد است، از نظر سند مشکل پیدا می شود.

بررسی دلالت روایت:

بعضی ها استدلال کرده اند برای همین تحریر رقبه مؤمنه، استدلال کرده اند برای قول مشهور و گفته اند ولو مشهور قائل نیست به تعیّن رقبه مؤمنه، ولی برای ردّ قول این که کفاره یمین است، می شود به این تمسک کرد که در مسالک به همین روایت تمسک کرده است برای قول مشهور.

ص: ۹۰

اشکالی آقایان کرده اند که اگر ما قرار شد این روایت را تعیینی نگیریم، عتق رقبه ممکن است که عدل واجب تخییری در باب کفاره یمین باشد، پس شما چرا آمده اید این را استدلال کرده اید برای قول مشهور؟

به نظر می رسد علت این که شهید ثانی به این استدلال کرده است عبارت از این است که ما عِدل واجب تخییری در باب یمین اگر بدانیم، خیلی بعید است چون در باب یمین سه تا چیز ذکر شده است، یکی عبارت از تحریر رقبه، یکی عبارت از اطعام ده نفر مسکین، یکی هم پوشاندن ده تا مسکین. چیزی که سخت ترین چیز است، این خیلی بعید است که با بودن ساده ترین امور شارع، فقط آن سخت را ذکر بکند که کمتر قابل اجراء است. در باب افطار ماه رمضان همه اش سخت است، شصت روز پیاپی روزه گرفتن، شصت تا مسکین پیدا کردن و آنها را اطعام کردن، تحریر رقبه همه اینها سخت است. اما در یمین ده تا مسکین را اطعام کردن، یک چیز خیلی ساده است. این را انسان بگذارد و بیاید شصت مسکین را ذکر بکند، این خیلی مستبعد است. روی این جهت شهید ثانی این را دلیل قول مشهور قرار داده است.

ولی ما عرض کردیم که این لزومی ندارد، خیلی مسلّم نیست که رفع ید از ظاهر این بکنیم و ظاهرش تعیینیت است و تعیینی بودن اجماع بر خلاف که آقای خوئی و صاحب مدارک ادعا می کنند، آقای خوئی می فرماید مقطوع البطلان است.

جماعتی قائل تعیین شده اند. شیخ مفید در کفارات مقنعه قائل شده است، سلار قائل شده است به این که این کفاره ظهار را دارد. کفاره ظهار هم ابتداءاً همان تعییناً تحریر رقبه است. خوب اینها هم حکم ابتدائی را می خواهند بیان کنند، اگر نتوانست آن یک احکام دیگری دارد. سید مرتضی یکی از فتاوایش این است که افطار ماه رمضان مثل افطار ظهار است، کفاره اش کفاره ظهار است. در جمل العلم آنجا هم که بیان می کند، می گوید اگر کفاره حنث نذر شد این کفاره افطار ماه رمضان را دارد و در افطار ماه رمضان در جمل العلم توضیح نمی دهد و می گوید حالا مخیره بدانیم یا مرتبه بدانیم، یعنی کفاره ظهار بدانیم که مرتبه است یا نه، مخیره بدانیم، آنجا اسم نمی برد. ولی فتوایش اختلاف دارد کتبش در بعضی از جاها حکم ظهار هم می داند، در بعضی جاها مخیره می داند که آن هم محتمل است. قطب راوندی در فقه القرآن می گوید کفاره حنث نذر، کفاره ظهار را دارد. شیخ طوسی در تبیان فتوای فقها را نقل می کند، فقها یعنی فقهای عامه؛ اصطلاح عامه این است که در خلاف و جاهای دیگر وقتی فقها گفت یعنی فقهای عامه. فقهاء اصحابنا اگر گفت مرادش مال ماست. بعد می گوید که فقها قائل شده اند که یمین است، ولی می گوید روی أصحابنا که این کفاره ظهار را دارد. روی أصحابنا در مواردی گفته می شود یعنی فتوای أصحابنا همین است که مطابق این است که ایشان هم می خواهد بگوید که فتوای اصحاب عبارت از ظهار است.

ص: ۹۱

یکی از محتملات که بعید نیست همین مطلب باشد عبارت از این است که بگوییم استثناءاً کفاره در مورد وقاع همین معین بودن است. در باب وقاع یک حکم خاصی در باب صوم ماه رمضان هست، می بینید که سخت گرفته اند و تکرار باید بشود در باب وقاع، چیزهای دیگر تکرار ندارد. در باب وقاع اینجا کفاره ظهار داشته باشد و تعییناً عتق رقبه باشد و همین را صدوق قائل شده است در فقیه و در مقنع قائل شده است به این مطلب و استثناء قائل شدن مانعی نیست و در ذخیره هم یکی از محتملات همین را ذکر کرده است. پس بنابراین ممکن است همین ظاهرش اخذ بشود و منتها به نحو استثناء قائل.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره خلف عهد ۹۰/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

کفاره خلف عهد:

مشهور این است که کفاره خُلف عهد کفاره افطار ماه رمضان است که فرد مخیر بین خصال ثلاث است. روایاتی در مسأله هست، که بحث عمده اش مباحث سندی می باشد.

بعضی ها به همین روایات خُلف عهد برای مسأله نذر هم استدلال کرده اند و گفته اند نذر و عهد معناً یک چیز است و نفساً متفاوت، پس از آن حکم نذر هم استفاده می کند.

۱ــ روایت علی بن جعفر:(۱)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِیِّ عَنِ الْعَمْرَکِیِّ الْبُوفَکِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَاهَدَ اللَّهَ فِی غَیْرِ مَعْصِیَةٍ مَا عَلَیْهِ إِنْ لَمْ یَفِ بِعَهْدِهِ قَالَ یُعْتِقُ رَقَبَةً أَوْ یَتَصَدَّقُ بِصَدَقَةٍ أَوْ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ.

۱- (۱) . وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۳۹۵.

بحث سندی:

از نظر سند عمرکی ثقه است، علی بن جعفر هم که فوق وثاقت است، محمد بن احمد بن یحیی هم توثیق شده است؛ بحث راجع به محمد بن احمد الکوکبی است. محمد بن احمد کوکبی با محمد بن احمد بن اسماعیل علوی یکی است.

به هر حال توثیق صریحی راجع به محمد بن احمد بن اسماعیل یا محمد بن احمد الکوکبی در کتب نیست. آقای خوئی(۱) سه راه برای توثیق وی ذکر می کند : اــ استفاده از کلام نجاشی ۲ ــ قرار نداشتن در مثتثنیات ابن ولید و صدوق ۳ ــ وقوع در

اسناد علی بن ابراهیم قمی که بعضی از آن ها را نمی پذیرد.

راه اول: استفاده از کلام نجاشی

نجاشی در ترجمه عمرکی اینطور دارد:

«العمرکی بن علی أبو محمد البوفکی، و بوفک قریه من قری نیشابور. شیخ من أصحابنا ثقه. روی عنه شیوخ أصحابنا منهم عبد الله بن جعفر الحمیری. له کتاب الملاحم أخبرنا أبو عبد الله القزوینی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا أحمد بن إدریس قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعیل العلوی عن العمرکی. و له کتاب نوادر أخبرنا محمد بن علی بن شاذان عن أحمد بن محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر عنه به».

آقای خویی از این متن دو مقدمه و یک نتیجه گرفته است:

مقدمه اول: شیوخ اصحاب _ مانند عبدالله بن جعفر حمیری _ از عمرکی نقل روایت کرده اند . این تعبییر نشان می دهد که این ها از اجلا و ممدوحین بوده اند.

ص: ۹۳

۱- (۲) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۴۷.

مقدمه دوم: در طریق نجاشی(۱) به کتاب عمرکی، محمد بن احمد بن اسماعیل العلوی قرار دارد.

نتیجه: از این دو مقدمه نتیجه می گیریم که این کتاب به وسیله شیوخ أصحاب روایت شده است و بعد دو مصداق برای این شیوخ اصحاب ذکر می کند. یکی عبدالله بن جعفر حمیری، و یکی هم محمد بن احمد بن اسماعیل علوی. بنابراین محمد بن احمدبن اسماعیل از شیوخ اصحاب و از ممدوحین است. لذا روایت معتبر و لا اقل حسنه محسوب می شود.

نقد کلام آقای خویی:

ولی این استفاده که ایشان از عبارت نجاشی کرده ما نمی توانیم آن استفاده را بکنیم. اگر نجاشی تعبیر کرده بود که کتاب او را شیوخ أصحاب نقل کرده است و بعد شروع بکند دو تا طریق ذکر بکند، این تفاهم عرفی عبارت از این است این هایی که ما ذکر می کنیم همین است که گفته ایم.

ولی تعبیرش اینطور نیست. می گوید: شیوخ اصحاب از عمرکی روایت دارند، یکی ممکن است کتاب را نقل کند و دیگری یکی دو تا روایت نقل می کند، موارد مختلف است. نجاشی نگفته که کتاب او به وسیله شیوخ اصحاب نقل شده است. لذا نمی توانیم بگوییم چون محمد بن احمد در طریق کتاب قرار گرفته پس جزء شیوخ اصحاب است.

منتها ما می توانیم از عبارت نجاشی اعتبار خود محمد بن احمد بن اسماعیل را از جهت دیگری استفاده کنیم. احمد بن ادریس که از اجلاء مشایخ شیعه است کتاب عمرکی را به وسیله همین احمد بن محمد بن اسماعیل علوی نقل می کند. همین که کتاب را به واسطه او نقل می کند معلوم می شود که از مشایخ اوست. اگر چند روایت را به واسطه او نقل می کرد دلیلی بر این که از مشایخ او بوده نبود ولی چون کتاب را دارد روایت می کند معلوم می شود که شیخ اوست. حالا یا شیخ اجازه است و یا شیخ سماع و یا شیخ قرائت است.

۱- (۳) . رجال النجاشی ص : ۳۰۴.

راه دوم: قرار نداشتن در مثتنیات ابن ولید و صدوق

از طرف دیگر صدوق، ابن ولید و صیرافی کتاب نوادر الحکمه را بررسی کرده اند. این کتاب نظیر کافی محل احتیاج مردم بوده و یک کتاب مرجع به شمار می رفته است.

اینها بررسی کرده اند و روایاتی که قابل عمل نیست و اشکال دارد را معرفی کرده اند که در نتیجه اگر شخص جزء آن اشخاصی را که به عنوان ضعف روایاتشان نقل شده نباشد، اعتبارش اثبات می شود.

این ها احمد بن محمد بن یحیی کوکبی را جزء مثتنیات ذکر نکرده اند. روی این جهت وحید بهبهانی برای وثاقت کوکبی به همین استدلال کرده است.

البته آقای خوئی این را نمی پذیرند و می فرمایند که ابن ولید اصاله العداله ای بوده است و هر شخصی را که شک داشته عادل است یا نه با آن معامله عدالت می کند لذا ما نمی توانیم به توثیقات او اعتماد کنیم. لذا عدم استثنا دلیلی بر وثاقت نمی شود.

نقد کلام آقای خویی:

اتفاقاً صدوق و ابن ولید در پذیرش روایت و روات سخت گیر هستند. اینطور نیست که مذاقشان اصاله العداله باشد و هر شخصی را که شک داشته باشند عادل است یا نه بگویند ما با او معامله عدالت می کنیم، اینها اینطور نیستند.

شاید صدوق هم جزء همین ها باشد، ابن ولید هم شاید جزء همین ها باشد، صیرافی هم جزء همین ها باشد، ولی آقای خوئی خود ایشان می گویند در جاهایی که شک می کنیم شهادتی که یک عادل مانند صدوق می دهد این شهادت اجتهادی است و عن اجتهاد است و یا از روی حس است، بنای عقلا این است که می گویند این از روی حس است و آن را اخذ می کنند.

این سه بزرگوار اینها حکم می کنند به وثاقت اینها، یک مرتبه اینها روی اجتهاد اصاله العداله حکم کرده اند این که برای ما یقینی نیست! احتمال هم می دهیم روی حس باشد یعنی در باب عدالت احکام حس بار می کنند، ولو خود عدالت امر ملکه قلبی است، ولی مبادی قریب حس دارد و آنها احکام حس بار می کنند. ما نمی دانیم آیا اجتهادی است که حجت نباشد و یا مبادی قریب حس است که آن با محسوس یکی است؛ خوب شما مبنایتان این است که در اینجا اگر شک کنیم معامله محسوس بار می کنیم و اخذ می کنیم، چرا ما اخذ نکنیم به کلمات اینها؟

بررسی دلالت روایت:

منتها در متن روایت کلمه «یتصدق بصدقه» دارد. «بصدقه» عِدل قرار گرفته است با اعتاق رقبه و با صوم شهرین متتابعین. این پیداست که مراد نه معنایش این است که یک فلس بدهد به یک کسی و اینها را عِدل قرار بدهد، تفاهم عرفی هم اینطوری نمی فهمیده است! یعنی همین صدقه ای که اشاره است به صدقه ای که در مشابهاتش ذکر می شود. منتها یک تأملی در اینجا هست و آن این است که صدقه ای که عِدل رقبه باشد، هم در کفاره ماه رمضان که اطعام ستین مسکیناً است که عِدل آن است و هم کفاره یمین است که آن هم صدقه عشره مساکین است. عدل اعتاق رقبه هم ده تا عدل قرار گرفته است و هم شصت تا عدل قرار گرفته است. ولی اینجا یصوم شهرین متتابعین دارد که عِدل هر دوی از اینها باشد، ما غیر از اطعام ستین شخص دیگری را ما برخورد نکردیم. اینها تقریباً یک ظن معتنابه می آورد که مراد اشاره به همان صدقه معهود در اینطور امور است؛ این یکی است.

۲ ـ روایت ابو بصیر:(۱)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ مَنْ جَعَلَ عَلَيْهِ عَهْدَ اللَّهِ وَ مِيثَاقَهُ فِي أَمْرٍ لِلَّهِ طَاعَةً فَحَنِثَ فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً.

این روایت از نظر دلالت خیلی روشن است و هر سه را روشن بیان کرده است، منتها اشکال سندی دارد.

۳ ـ روایت نوادر احمد بن محمد بن عیسی:(۲)

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع فِي رَجُلٍ عَاهَدَ اللَّهَ عِنْدَ الْحَجَرِ أَنْ لَا يَقْرَبَ مُحَرَّماً أَبَداً فَلَمَّا رَجَعَ عَادَ إِلَى الْمُحَرَّمِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يُعْتِقُ أَوْ يَصُومُ أَوْ يَتَصَدَّقُ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِيناً وَ مَا تَرَكَ مِنَ الْأَمْرِ أَعْظَمُ وَ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ يَتُوبُ إِلَيْهِ.

آقای خوئی سند این روایت را معتبر می داند. ما این را مکرر عرض کرده ایم که این نوادر حسین بن سعید است و احمد بن محمد راوی این کتاب است. مشایخی در این کتاب هست که به طور ندرت احمد بن محمد بن عیسی از آن ها نقل کرده است و به طور شایع حسین بن سعید از آنها نقل می کند.

تهذیب و جاهای دیگر که نقل می کنند عین همین روایت را از حسین بن سعید نقل می کنند. این کتاب را کسی نگاه کند، می فهمد که اینها شیوخ حسین بن سعید هستند. این شیوخی که به طور وافر در اینجا نقل شده اند نه شیوخ احمد بن محمد بن عیسی. ولی کتاب را به نام احمد بن محمد بن عیسی چاپ کرده اند.

۱- (۴) . وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۳۹۵ .

۲- (۵) . همان.

در بحار به نحو تردید ذکر می شود، گاهی به نام نوادر، گاهی به نام حسین بن سعید. وسائل به نظر من به نام احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند. به هر حال این روایت، روایتی است که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی است.

در نسخ معتبر «الثانی» ندارد. در اینجا من نسخه نوادر را با نسخه ای که خود صاحب وسائل مقابله کرده و تصحیح کرده است و امضاء او پشتش است، مقابله کردم و مظنونم است همین نسخه چاپی همان نسخه ای که در دست ما بود، نسخه این آقایان هم دست اینها بوده و این را می خواسته اند چاپ کنند از آن استفاده کرده اند و با آن مقابله کرده اند و آن این است که در روایت «عن أبی جعفر الثانی علیه السلام» ندارد.

روایاتی که در نوادر هست، اکثرش روایات مرسل است و مسند نیست. روایت اینطور است، در اول روایت به شکل مرسل نقل می کند، ولی آخرش «قال أبو جعفر علیه السلام» می گوید، عبارت این است: «وعنه علیه السلام» که مرجع روشن نیست، روایت را نقل می کند «فقال أبو جعفر علیه السلام» که جواب حضرت را ذکر می کند. أبو جعفر در آن هست و کلمه ثانی در آن نیست و این.

الآن مثلاً همین باب را که روایات همه اش سألته سألته سألته است، اولش یک چیزی با سند نقل کرده است یحیی بن عمران عن أبیه عن عبدالله بن سلیمان عن أبی جعفر علیه السلام روایت را نقل می کند، بعد هم «وعن العلاء عن أبی جعفر علیه السلام». خوب احمد بن محمد بن عیسی و یا دیگران اینها از علا نقل نمی کنند و بعد هم وعنه وعنه وعنه ... بعضی جاها هم «فقال أبو جعفر علیه السلام ...» و بعد هم «أبو عبدالله علیه السلام» دیگر سند راجع به آن نیست و اول سند ابو عبدالله علیه السلام است، اخبار مرسلات است.

اگر به فرض هم أبی جعفر ثانی هم باشد، ما نمی دانیم طریقش به أبی جعفر ثانی چیست! خیلی از آنهایی که هست در کتب دیگر که نقل شده است أبی جعفر اول حضرت باقر است، آن روایت علا و جهات دیگر. این روایت مراد أبی جعفر ثانی باشد و سند هم متصل باشد، هیچ شاهدی برای این مطلب نیست. تصریح هم اگر شده بود به أبی جعفر ثانی، چون روایات بنا بر اسناد نیست و اکثرش مرسلات است، ما نمی دانیم که این را راوی از أبی جعفر ثانی و یا اول با واسطه بوده و یا بی واسطه بوده است، نمی دانیم. لذا این روایت از نظر سند اشکال دارد و آقای خوئی از نظر سند به این اعتماد کرده اند، اما برای تأیید خوب است.

دلالت روایت:

در این روایت صوم ستین را نگفته و فقط به اصل صوم اشاره شده است. اینجا در یصوم دیگر آن ستین را نگفته است. آنجا در اطعام ستین را نگفته است، اینجا در یصوم ستین نگفته است، روایت حفص است که سندش ضعیف است هر دو ذکر شده است.

جمع بندی نهایی:

خلاصه اینها را با همدیگر وقتی که جمع بکنیم بین آن روایت اول و روایت آخر که آقای خوئی هر دو را معتبر می داند، ولو وجه اعتبارش آن اولی را غیر از آنی که ما عرض می کردیم، تفسیر علی بن ابراهیم آن چیزها را معیار قرار می دهد. آن وقت هر کدام از اینها رفع اجمال از دیگری می کند، آن روایت علی بن جعفر صوم را تفسیر می کند صومی که در این روایت اخیر است و می گوید صوم ستین است، این اطعام ستینی که در روایت اخیر است از آن صدقه ای را که در روایت علی بن جعفر بود رفع اجمال می کند و اسقاط می شود.

ص: ۹۹

خلاصه از این روایتی که به عقیده ما یکی از این روایات صحیح السند است و به عقیده آقای خوئی دوتای از این روایات صحیح السند است، اینها راجع به عهد اثبات می شود برای این که این کفاره مخیره اینطوری است.

آیا از روایات باب عهد می توان به نذر تعدی کرد؟

یکی از چیزهایی که برای نذر بعضی ها خواسته اند تعدی کنند گفته اند که ما اگر کفاره کبری را درباره عهد گفتیم، عهد شُل تر از نذر است و نذر محکم تر است؛ اهتمام شرع به نذر بیشتر است و تناسب اقتضا می کند که بالاولویه از اینجا ما تعدی کنیم و بگوییم در نذری که محکم تر است و ملك خدا شده است و از اصل مال خارج می شود در امور دیگر.

از این ما بخواهیم استفاده کنیم و بگوییم که در باب نذر هم همینطور است که باید کفاره کبری باشد. آن روایت عبدالملك بن عمرو را اگر خودش را حجت ندانستیم، از این راه بعضی ها آمده اند استفاده کرده اند.

این دیگر بسته به ذوق و پذیرفتن این چیزهاست. خیلی هم نمی شود این مطلب را رد کرد.

جمع بندی نهایی در باب کفاره نذر:

خلاصه احتیاط عبارت از این است که کاری بشود که مطابق با هر دو باشد، البته اینطور نیست که اگر ما به کبری اخذ کردیم احتیاط شده باشد، چون ممکن است ما به کبری اخذ کرده باشیم مثلاً صیام را اخذ کرده باشیم، اگر وظیفه عبارت از صغری باشد چون در کفاره صغری که کفاره یمین است صیام در آن نیست، نمی شود. معمولاً سنگین تر است که کبری تعبیر شده است، ولی اینطور نیست که یکی از اینها مطابق احتیاط باشد. رعایت احتیاط بشود، یعنی چیزی که اختصاصی یکی از اینهاست به وسیله یکی از اینها درست در می آید دون دیگری، اینطور نباشد؛ یك طوری باشد که هر کدام یك از اینها معیار باشد همان اخذ بشود. این احتیاطش احتیاط معتنابه و قوی است.

ص: ۱۰۰

لذا در صدقه شصت تا را اخذ بکند. آن هم اگر بخواهد بشود می شود، هم آنطور می شود و هم اینطور می شود که شصت تا را صـدقه بدهـد. بالاخره عمل به احتیاط چون فتوای مشـهور هم در باب نـذر راجع به عهد ما می گوییم که این روایات است، راجع به نـذر هم چـون دعوای اجمـاع زیـاد شـده است و شـهرت هم آن طرف است، به نظر می رسـد که منـاسب است حکم احتیاط باشد و احتیاط رعایت بشود بین اینها. این بحث تمام است. بحث جزّ الشعر را هم قبلًا بحث کردیم و گذشت، می ماند مباحث دیگر.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره حلق رأس در احرام ۹۰/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه:

«ما یجب فیه الصوم مخیّراً بینه و بین غیره........و کفاره حلق الرأس فی الاحرام و هی دم شاه أو صیام ثلاثه أیّام أو التصدّق علی ستّه مساکین لکلّ واحد مدّان.»

کفاره حلق رأس در حال احرام:

یکی از محرمـات احرام ازاله مـو از بـدن است. یکی از مصـادیق ازاله مو تراشـیدن سر قبـل از قربـانی است که در صورتی که کسـی مرتکب آن بشود باید کفاره بدهد. در این زمینه هم آیه هست و هم روایات. البته مورد آیه شـریفه و بعضـی از روایات جایی است که فرد مضـطر به آن می شود و کفاره آن یک گوسـفند یا سه روز روزه و یا به شش مسکین و به هر کدام دو مد طعام بدهد.

قرآن کریم در سوره بقره آیه ۱۹۶ می فرماید:

وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أَذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَهٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَهٍ أَوْ نُسُکٍ.

ص: ۱۰۱

البته همـانطور که ملاحظه می شود موضوع این آیه مربوط به مریض است یا کسـی که یک ناراحتی در سـرش دارد. لـذا نمی توان از آن به غیر مضطر تعدی کرد.

ممکن است گفته شود اگر در حال اضطرار کفاره داشته باشد پس به طریق اولی در غیر اضطرار کفاره دارد.

ولی این کلاـم تمـام نیست و چنین اولویـتی در کـار نیست. ممکن است در حلق بـدون اضـطرار و عـذر، عقـاب برای آخرتش باشد. مشابه این را ما در فقه داریم. مثلا در مورد تکرار صـید در روایات آمده که کفاره ندارد و خداوند در قیامت از او انتقام

می گیرد.

عبارت سید هم اطلاقی ندارد که مضطر و غیر مضطر را شامل شود. چون این مسئله مربوط به کتاب الحج است و در اینجا ایشان در مقام بیان جزئیات نیست که در چه مواردی کفاره دارد و در چه مواردی کفاره ندارد.

بررسی روایات مسئله:

۱ــ روایت حریز:

بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۱: یجب التتابع فی صوم شهرین من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر(۱) ، و یکفی فی حصول التتابع فیهما صوم الشهر الأوّل و یوم من الشهر الثانی.

مقدمه:

بحث ما در صوم کفاره بود یعنی مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود. مقدار کفاره صوم در موارد مختلف تفاوت داشت ــ سه روز، نه روز، هجده روز، دو ماه ــ که بحث آن گذشت.

ص: ۱۰۲

۱- (۱) . این شامل کفاره های مرتب هم می شود. مثل کفاره ظهار که اول عتق رقبه واجب است اگر نتوانست صوم شهرین متتابعین و اگر نتوانست اطعام شصت مسکین. در اینجا هم باید در صوم تتابع رعایت شود.

در مواردی که کفاره، دو ماه باشد باید هنگام به جا آوردن آن تتابع رعایت شود. مرحوم صاحب عروه در این قسمت هشت مسئله بیان می کند که همگی در مورد تتابع و احکام آن است.

تتابع با چه امری حاصل می شود؟

مرحوم سید می فرمایند که تتابع، با صوم یک ماه کامل و یک روز از ماه دوم حاصل می شود. لذا مابقی از ماه دوم لازم نیست پشت سر هم بجا آورده شود. به عبارت دیگر در تتابع یک ماه باید تکمیل بشود و از ماه بعدی هم یک روزی أقلاً ضمیمه بشود، این مقدار برای تتابع کفایت می کند. ولی فرد نمی تواند شصت روز را پراکنده بجا آورد.

نظر قدما درباره تتابع:

در بین قدماء این مسأله محل خلاف بوده که آیا تکلیفا جایز است بعد از این که یک ماه و یک روز را گرفت ما بقی را

پراکنده بیاورد یا جایز نیست؟

آن طور که ما فعلاً نقداً به دست آوردیم، مشهور بین قدماء این است که، وضعاً درست است اگر تفریق کرد و پراکنده بجا آورد لازم نیست که دوباره استیناف بکند، ولی تکلیفا جایز نیست و چنین شخصی گنهکار است؛ از نظر تکلیف خلاف شرع کرده است مشهور چنین است. ولی بعضی ها هم مطابق متن اینجا قائل شده اند که نه، خلاف شرع نیست، هم وضعاً صحیح است و تکلیفاً هم جایز است و اشکالی ندارد.

از قدماء از ابن جنید نقل شده که وی قائل به جواز است. متأسفانه مختلف عبارت ابن جنید را نقل نکرده است، خیلی جاها نقل می کرد اما در اینجا نقل نکرده است. ولی در مختلف و ایضاح به ابن جنید نسبت داده اند که می گویند چنین شخصی گناهی مرتکب نشده. این مطلب را علامه در مختلف و فخر المحققین در ایضاح به ظاهر ابن أبی عقیل هم نسبت داده اند، البته این ها خود متن ابن جنید و ابن عقیل را نیاورده اند تا ببینیم که آیا این نسبت صحیح است یا نه؟

ص: ۱۰۳

علامه به شیخ هم نسبت داده است که ظاهر کلام وی این است که اثم و گناهی برای او نیست، اما ما که به کلام شیخ در نهایه و مبسوط مراجعه کردیم دیدیم این نسبت درست نیست و مطلب خلاف این است. آن جایی که ما دیدیم، اینطور بود حالا جای دیگری از مبسوط یک چنین مطلبی هست من نمی دانم.

مبسوط در مورد کسی که یک ماه و یک روز را متوالی آورده و بقیه را متفرق آورده می گوید خطا کرده است. مانند کسان دیگری که گفته اند اشتباه است و خطا کرده است و درست نبوده این کارش و مطابق آنها تعبیر کرده است. بنابر این بطور منجّز به ابن جنید نسبت داده شده و در مابقی هم از کلام آنها استظهار کرده اند.

قائلین به حرمت تکلیفی:

کسانی که می گویند تکلیفا اشکال دارد عبارتند از: شیخ مفید در مقنعه است که می گوید: «عصاء» اما می تواند بنا بگذارد. اگر این عمل خلافی را انجام داد، ولی بخواهد بنا بگذارد اشکالی ندارد و وضعاً صحیح است. سید مرتضی هم همین تعبیر «عصاء» را دارد و بعد هم می فرماید می تواند بنا بگذارد، دعوای اجماع هم کرده است.

شیخ طوسی در نهایه می گوید باید شهرین متتابعین انجام بدهد و اگر کسی متمکن نشد از شهرین، یک ماه و یک مقداری از ماه دیگر را بجا آورد دیگر متمکن نشد، هر وقت تمکن پیدا کرد بقیه را می آورد و لازم نیست استیناف بکند که از آن استفاده می شود عند القدره جایز نیست این کار را انجام بدهد. می گوید اگر متمکن نشد اشکالی ندارد، بعداً بجا می آورد و الا با تمکن مجاز نیست که این کار را انجام بدهد.

ص: ۱۰۴

در مبسوط دارد که اگر کسی این کار را کرد «أخطأ» خطا کرده است یعنی عمل به آن دستور نکرده است و خطاست، منتها می تواند بناگذاری کند بر این.

عده دیگری هم همین کلمه «أخطا» را تعبیر کرده اند، قطب راوندی در فقه القرآن این را دارد. بعضی ها هم دیگر تصریح به کلمه «اثم» کرده اند، یکی ابو الصلاح حلبی است که می گوید گنهکار است، منتها در این چاپی که از کافی ابوالصلاح چاپ شده «اثم» به عنوان نسخه بدل ذکر شده است با این که صحیحش همان «أثم» است. در آنجا کلمه «تم» در متن قرار گرفته است؛ تم غلط است برای اینکه تمام که نشده! اگر صحیح هم بدانیم ناقص است و باید بعداً تکمیلش کنند. نسخه «أثم» صحیح است و مثل علامه و بعضی از بزرگان آنها هم از ابوالصلاح حلبی اثم را نقل می کنند. در سرائر هم ابن ادریس قائل به اثم شده است. ابن براج هم به نظر من خطا تعبیر کرده است. خلاصه عده ای از قدما یا تعبیر اثم و یا تعبیر خطا و یا تعبیر عصاء، این تعبیر در کلماتشان هست.

در انتصار، غنیه و جامع الخلاف است که این ها دعوای اجماع کرده اند بر این که چنین فردی خطا کرده است.

اولین کسی که ما برخورد کردیم که قائل به جواز شده محقق در شرایع است که او بتّی هم تعبیر نمی کند، ایشان می فرمایند که راجع به مسأله گناه «فیه تردّد» و می گوید اشبه عبارت از این است که گناهی نباشد. گویا مایل است به مسأله عدم گناه، اول «فیه تردد» تعبیر می کند به عنوان تردید.

ص: ۱۰۵

مقتضی قواعد اولیه:

اگر آیه و روایتی و چیز دیگری نباشد، طبق قاعده اقتضا می کند که شصت روز را باید متصل بجا آورد، چون ظاهر خود کلام شصت روز روزه گرفتن با قید تتابع این است که خود شصت روز همه روزهایش متصل باشد.

بعضی گفته اند برای حصول شهرین متتابعین لازم نیست که دو ماه پی در پی باشد بلکه همین مقدار که یک روز از ماه دوم به ماه اول چسبیده باشد کافی است.

ولی این مسلّم مراد نیست، چون اگر این باشد حالا ماه اول را به چه دلیل باید متصل آورد؟ شما می گویید ماه دوم متصل به ماه اول، معنایش این است که ماه اول که تمام شد، روز بعدش آن ماه دوم شروع بشود. می گویید ماه دوم را هر طوری آورد آورد، خوب ماه اول را هم هر طوری آورده باشد آورده باشد! می گوید شخص سی روز روزه بگیرد، منتها منفصل. اگر شرط این بود که ماه هلالی باشد و از اول ماه هلال شروع کند یک ماهی را، اگر این شرط بود لازمه اش این بود که یک ماه هلالی بخواهد تمام بشود باید متصل باشد. اما این که نیست! شما سی روز می گویید. اگر نسبت به آن دومی می گویید اتصال کفایت می کند با همین که بعد از تمام شدن آن سی روز اول این را بجا بیاورد، به چه دلیل سی روز اول را ما باید متصل بجا بیاوریم؟ و این شهرین متتابعین بلا اشکال مراد این تقصیر آن طوری نیست. حالا که نشد، ظاهر قوی اش عبارت از این است که تمام شصت روز باید متصل به هم باشد.

ص: ۱۰۶

هر چند قواعد اولیه چنین اقتضا می کند ولی به وسیله بعضی از روایات و اقوال علما از این ظهور ما رفع ید می کنیم و می گوییم اگر یک روز از ماه بعدی بجا آورد اختیاراً هم از نظر وضع اشکالی ندارد و می تواند بنا بگذارد.

اشکال علامه و آقای خویی بر قائلین تفکیک بین حکم وضعی و تکلیفی:

ایشان می فرمایند: در روایت حلبی، تتابع تفسیر شده است. ما روایت داریم اگر یک روز از ماه دوم را به ماه اول وصل کرد، تتابع حاصل شده است.

آقای خوئی قبلش هم که علامه می فرمایند یا ما این روایت را اخذ می کنیم و یا اخذ نمی کنیم. اگر روایت را اخذ می کنیم خوب روایت هر دو تا حکم را گفته است و هر دو حکمش را باید اخذ کنیم، هم باید بگوییم وضعاً اشکالی ندارد و هم تکلیفاً بدون مانع است.

اگر می خواهیم روایت را کنار بگذاریم، طبق قاعده این است که نه وضع صحیح باشد و نه تکلیف مجاز، لذا برای تحقق تتابع باید دو ماه متصل به هم روزه گرفت.

البته این اشکال به ابن ادریس وارد نیست. چون خود ایشان خبر واحد را حجت نمی داند، روایت را هم قبول ندارد. او می گوید درست است، قاعده اقتضا می کرد که هم وضعاً اشکال داشته باشد و هم تکلیفاً اشکال داشته باشد، ولی نسبت به حکم وضعی چون اجماع در کار هست برای خاطر اجماع ما می گوییم که می تواند تفریق بکند.

ولی ظاهر این مطلب که باید دو ماه را متتابعین بجا آوریم، این است که این امر تکلیفا واجب است و دلیلی نداریم که از این امر رفع ید کنیم. حالا که نسبت به وضعش به وسیله اجماع رفع ید کردیم، بقیه اش را چرا رفع ید کنیم؟ ما به ظاهرش اخذ می کنیم. و غیر از ایشان عده متعدد دعوای اجماع کرده اند و کسی هم مراجعه کند مخالفی در مسأله نیست. هر کسی تا به حال ما دیدیم همینطور نقلاً و تحصیلاً مسأله اجماعی است که بناگذاری می شود امامیه، حالا عامه را نمی گویم.

ص: ۱۰۷

پس بایـد گفت امثال ابن ادریس که در اخـذ خبر واحد مبنای غیر مقبولی دارند، معذور هسـتند ولی ما که پذیرفته ایم که خبر صحیـح را بایـد عمل کرد، خبر صـحیح حلبی در اینجا هست و ما باید این را اخذ کنیم و حکم کنیم به عدم تفریق. این مطلبی که در اینجا هست، حالا روایتش را بخوانیم.

صحیحه حلبی:

(۱) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ صِيَامُ كَفَّارَهِ الْيَمِينِ فِي الظِّهَارِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ التَّتَابُعُ أَنْ يَصُومَ شَهْراً وَ يَصُومَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ أَيَّاماً أَوْ شَيْئاً مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْ ءٌ يُفْطَرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْ ءٌ فَأَفْطَرَ قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخَرِ شَيْئاً فَلَمْ يُتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ .

این روایت صـریح در مطلب نیست چون در ذیلش دارد که «فإن عرض له شـیء یفطر فیه» گویا می گویـد اگر عذر عرفی پیدا شد یک ماه و یک روز کفایت می کند اما شـخص همینطوری نباید این کار را انجام بدهد، درست است که صـحیح است اما صحیـح بودن اقتضا نمی کنـد بر این که اختیار داشته باشـد که این کار را بکنـد. می تواند بنا بگذارد اما این کار را نکند. این احتمال در روایت هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی اقوال در تتابع ۹۰/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

در مواردی که کفاره، دو ماه روزه باشـد باید هنگام به جا آوردن آن تتابع رعایت شود. اگر کسـی یک ماه و یک مقداری از مـاه دوم را روزه گرفت و مـابقی را می توانـد متفرق بجـا آورد و لازم نیست دوبـاره کل دوماه را روزه بگیرد. از نظر وضـعی حکم آن چنین است مورد بحث این است که آیـا تکلیفاً هم این کار جایز است یا جایز نیست و معصیت کرده است. آیا جایز است که فردی یک ماه و چند روز را متوالی بیاورد و بقیه را متفرق بیاورد یا باید تمام دو ماه را متصل به هم بجا آورد؟ ما می خواهیم این مسئله را به لحاظ حکم تکلیفیش بررسی کنیم.

۱- (۲) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۸ .

ماننـد موردی که شخصـی عمـدا آبی که دارد را بیرون می ریزد تـا مبتلاـ به تیمم شود در اینجا تیمم صـحیح است اما این کار حرمت تکلیفی دارد. یا کسـی که عمدا نمازش را به تاخیر بیندازد و در یک رکعت مانده به تمام شدن وقت نیت نماز کند در این جا هم نمازش صـحیح است اما خلاف شرع کرده است. در این موارد از لحاظ وضعی حکم صحت بار می شود اما از نظر

تکلیفی حرمت دارد، حالا آیا در مورد بحث ما علاوه بر صحت وضعی تکلیفا هم تفریق(۱) جایز است یا حرمت دارد؟ قبل از این که ادله این مسئله را بررسی کنیم وارد به بررسی اقوال می پردازیم.

بررسی اقوال در مسئله:

قبل از محقق مشهور ما بین فقهاء این است که تفریق حرمت تکلیفی دارد و گناه هم هست یعنی جایز نیست. منتها تعبیراتشان مختلف است ولی از زمان محقق به بعد، مشهور بین امامیه این است که خلاف شرعی نکرده است و اشکالی ندارد.

آقای خویی(۲) می فرمایند که مشهور طبق صحیحه حلبی فتوا داده اند و آن چه به شیخین(۳) و سیدین نسبت داده می شود که بین حکم وضعی و تکلیفی تفکیک قائل شده اند مطلب غریبی است که مستندی ندارد.

۱- (۱) . منظور از تفریق در این جا اینست که حداقل یک ماه و یک روز از ماه بعد را روزه بگیرد و مابقی را پشت سر هم بجا نیاورد.

۲- (۲) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۵۳.

۳- (۳) . ابن ابی عقیل العمانی و احمد بن الجنید الإسکافی المعبر عنهما ب (القدیمین) و علی بن بابویه القمی و ابنه محمد بن علی المعبر عنهما ب (الصدوقین) و محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفید و تلمیذه شیخ الطائفه الإمامیه الشیخ ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی المعبر عنهما ب (الشیخین) و السید المرتضی علم الهدی و السید ابی المکارم ابن زهره المعبر عنهما ب (السیدین) و الشیخ ابی القاسم جعفر بن سعید المشتهر بالمحقق. مقدمه ایضاح الفوائد، ص ۸.

بهتر این بود که ایشان این تعبیر را قیـد می زد و می فرمود لا خلاف بعد از محقق؛ قبل از محقق مشـهور ما بین فقهاء این اسـت که گناه هم هست یعنی جایز نیست، منتها تعبیراتشان مختلف است.

از ده کتاب اسـتفاده می شود که تفریق اشـکال دارد. مقنعه (شـیخ مفیـد ۴۱۳)، انتصار (سـید مرتضی ۴۳۶)، کافی (ابوالصلاح ۴۴۷)، نهایه، مبسوط و تبیان(۱) (شیخ طوسی ۴۶۰)، مهذب (ابن براج ۴۸۱)، فقه القرآن (قطب راوندی ۵۷۳)، غنیه (ابن زهره ۵۸۵)، سرائر (ابن ادریس۵۹۸) و جامع الخلاف (سبزواری حدود ۷۰۰ ه ق).

در اینهـا یـا تصـریح کرده انـد به گناه و یا تعبیراتیماننـد: «عصـی» یا «أخطأ» آمـده است. در میان قـدما آن طرفش که بگوییم گنـاهی نـدارد، خـود مـا در این کتابهـایی که در دسـتمان است به چیزی برخورد نکردیم امـا علامـه و عبـارت ایضـاح به طور تصریح(۲) از ابن جنید نقل می کنند که وی قائل به عدم گناه است.

البته علامه به ظاهر کلام شـیخ هم نسـبت داده است، که تفریق گناهی نـدارد. با این که هر چه ما در کتابهای شـیخ دیـدیم در همه اینهـا اشـکال کرده است و فقـط در تبیـان یـک جـایش عبـارتی است که آن عبارت را ما می خوانیم، چون آن هم دلالت ندارد. ایضاح هم از مبسوط شـیخ نقل کرده است، ما چند موارد مبسوط را که مراجعه کردیم همه اش خلاف این است و هیچ چیزی که ظهور داشـته باشـد که ظاهر کلام مبسوط چنین باشـد پیدا نکردیم. خلاصه آن که صـریحاً می شود گفت به حسـب نقل علامه، ابن جنید است، آن هم دست ما نیست که ببینیم چه فرموده است.

۱- (۴) . تبیان در دو جا این هست که در یک مورد نیاز به توضیح دارد که توضیحش خواهد آمد.

۲- (۵) . بنابراین تعبیر جواهر که می گوید: ظاهر کلام ابن جنید اینطور است ، این تعبیر درستی نیست.

بله، از زمان محقق به بعد شهرت در همین مطلب است و ما صریحاً کسی مخالف فتوا داده باشد از آنجا به بعد برخورد نکردیم. اظهار تردید کردن هست و عده ای هم اظهار تردید کرده اند، اما من صریحاً فتوای به خلاف داده باشند برخورد نکردم. کتاب هایی که فتوا داده اند که گناه نیست، عبارتند از: شرایع(۱) (محقق۶۷۶) منتهی و مختلف و تذکره (علامه حلی ۷۲۶)، ایضاح (فخر المحققین ۷۷۱)، دروس(شهید اول۷۸۶)، تنقیح(۲) (فاضل مقداد ۸۲۶)، غایه المرام (صیمری حدود ۹۰۰هق)، مسالک (شهید ثانی ۹۶۶)، مدارک (عاملی ۱۰۰۹)، کفایه (سبزواری)۱۰۹۰، مفاتیح (فیض کاشانی ۱۰۹۱)، حدائق (بحرانی ۱۱۸۶) غنائم (میرزای قمی ۱۲۳۲)، کشف الغطاء (کاشف الغطا ۱۲۲۸) ریاض (طباطبایی ۱۲۳۱)، همه این ها حکم کرده اند که معصیتی در کار نیست و گناهی در کار نیست.

چند نفر هم اظهار تردید کرده اند، یکی آقا رضی شارح دروس (۱۱۱۳) است، یکی خود علامه(۳) در تحریر و قواعد. ایشان در موارد متعدد تحریر همه جا دو قول را ذکر کرده و ترجیح نداده است. به نظرم محقق اردبیلی هم مفصل بحث کرده و من نشد که کامل نگاه کنم، به نظر من ایشان هم مناقشه دارد. کشف اللثام (فاضل هندی ۱۱۳۷) هم، همان فیه دو قول قواعد را نقل کرده و دلیل آنها را ذکر کرده و خودش اظهار نظر نکرده، این ظاهرش این است که او هم تصمیم به یک طرفی ندارد. کنز الفوائد (عمیدی ۷۵۴) همشیره زاده علامه، او هم فقط دو قول را ذکر کرده.

۱- (۶) . البته قطعی هم نمی گوید، دارد که : «فیه تردد»

۲- (۷) . هم عبارتی در دارد که ما نفهمیدیم که چیست؛ ایشان اشتباه کرده کلمات قوم را و آن تعبیر را کرده است یا نه، آن را ما بعد می خوانیم. می گوید «الفتوی» به همین مطلبی که گناهی در کار نیست و دلیل می آورد می گوید برای این که نهی افاده تحریم می کند، چون نهی شده است از تفریق. این را دلیل می آورد برای این که فتوا بر این است که گناهی در کار نیست؛ این را استدلال به گناه نداشتن می کند. عبارت را بعد می خوانیم، من نفهمیدم که مرادش چیست.

۳- (۸) . ، بعضی جاها تحریر را آدرس داده اند که علامه قائل شده است گناه نیست. این آدرسهایی هم که می دهند گاهی اشتباهی آدرس می دهند.

در میان این اقوال کلام مرحوم شیخ طوسی نیاز به بررسی بیشتری دارد که به آن می پردازیم:

بررسی کلام شیخ طوسی:

الف: کلام شیخ در نهایه(۱) :

باب ما يجرى مجرى شهر رمضان فى وجوب الصوم و حكم من أفطر فيه على العمد و النسيان الذى يجرى مجرى ذلك: صيام شهرين متتابعين فيمن قتل خطأ إذا لم يجد العتق، و صيام شهرين متتابعين فى كفّاره الظّهار على من لم يجد عتق رقبه، و صيام شهرين متتابعين على من أفطر يوما من شهر رمضان متعمّدا إذا لم يعتق و لم يطعم. فمن وجب عليه شى ء من هذا الصّيام، وجب عليه أن يصومه متتابعا. فإن لم يتمكّن من صيامه متتابعا، صام الشّهر الأوّل و من الشّهر الثّانى شيئا، ثمَّ فرّق ما بقى عليه. فإن أفطر فى الشّهر الأوّل أو الثّانى قبل أن يصوم منه شيئا، كان عليه الاستيناف. اللّهمّ إلّا أن يكون سبب إفطاره المرض أو شيئا من قبل اللّه تعالى، فإنّه يبنى عليه على كلّ حال.

ایشان می فرماید کسی که این صیام بر عهده اش هست باید دو ماه را متتابعا روزه بگیرد که ظاهرش اینست که همه شصت روز یا دو ماه را باید متصل بجا بیاورد. و اگر عاجز شد، مجاز است که این کار را بکند و وظیفه اش عوض می شود. اگر این عذر در ماه اول برایش پیش آید باید استیناف کند مگر این که عذر الهی داشته باشد، نه عذر شخصی. مثلاً حائض است و حیض دیده است، مغمی علیه شده است؛ یا این که او را مکره کرده اند. البته بعضی از این مصادیق هم مورد بحث است. اینطور چیزهایی که از ناحیه خداوند است، «ما غلب الله فهو أولی بالعذر» در روایاتش هم وارد شده و الا یک کسی مشکلات شخصی خودش منشأ شد که روزه نگرید این تعبیر آنها را نمی گیرد.

ص: ۱۱۲

۱- (۹) . النهایه فی مجردالفقه و الفتاوی ، ص ۱۶۶.

ایشان در جای دیگری از نهایه ص ۵۷۲ می فرمایند:

«و من وجب علیه صیام شهرین متتابعین فی شی ء ممّا ذکرناه من الکفّارات، فصام شهرا و من الثّانی شیئا، ثمَّ أفطر من غیر علّه، کان مخطئا، و جاز له البناء علیه. و إن صام شهرا، و لم یکن قد صام من الثّانی شیئا، وجب علیه الاستیناف. و إن کان إفطاره قبل الشّهر لمرض، کان له البناء علیه علی کلّ حال.»

مجموع این عبارت را اگر ملاحظه کنیم به ضمیمه این واژه «مخطئا» این طور برداشت می شود که اختیاراً جایز نیست، یا به تعبیر دیگر تکلیفاً جایز نیست، ولو وضعاً صحیح است. مگر این که تمکن نداشته باشد.

ب : مبسوط(۱)

«فمتی صادف الإفطار فی الشهر الأول أو قبل أن یصوم من الثانی شیئا من

غیر عذر من مرض أو حیض استأنف، و إن کان إفطاره بعد أن صام من الثانی و لو یوما واحدا أو کان إفطاره من الشهر الأول لمرض أو حیض بنی علی کل حال» در این جا مصادیق عذر مرض و حیض ذکر شده است.

در جای دیگر در بحث ظهار دارد:

«إن وطیء نهاراً فی الشهر الأول قطع التتابع واستأنف وإن صام من الثانی شیئاً ثم وطیء فیما بعد لم یقطع التتابع وإن کان مخطئاً»

در این جا هم شیخ می فرماید اگر بعد از ماه اول تفریق کند وضعا درست است اما خطا کرده است که و درست نبوده است.

بعد می گوید سنی ها می گویند که تتابع قطع می شود و تفریق را قائل نیستند. عقیده سنی ها این است که تمام دو ماه را باید بجا بیاورند.

ص: ۱۱۳

۱- (۱۰) . المبسوط فی فقه الإمامیه، ج، ص: ۲۸۰ .

در یک جای دیگر دارد که «عندنا إن کان افطاره» که «لا لعذر بعد أن صام شهراً ومن الثانی شیئاً کان مخطعاً وجاز له البناء وهکذا سافر فی اثناء الشهرین یوما»

ج: تبیان

درتفسیر تبیان در ذیل آیه ۹۲ سوره نساء و آیه چهارم مجادله که همین شهران متتابعان است، در هر دو این عبارت را دارد.

سوره نساء است آیه ۹۲: (قال أصحابنا إذا صام شهراً و زیاده ثم أفطر أخطأ وجاز له البناء) کأنه اجماعی اصحاب حرف اصحاب عبارت از این است. می گوید سنی ها البته می گویند بنا درست نیست، اما اصحاب ما می گویند که نخیر بنا بگذارد.

در سوره مجادله دارد: (عندنا أنه إذا صام شهراً ومن الآخر یوماً فقد تابع) یعنی این تتابع حاصل شده است. «فإن فرق فیما بعد جاز»

بحث عبارت از این است که این جوازی که در اینجا تعبیر کرده است ما از این استفاده کنیم که شیخ هم در یک جای تبیان بگوییم تفریق را تکلیفا مجاز دانسته است. در اینجا عندنا دارد که گویا نظر امامیه این است.

اما این عبارت شاهد نیست برای این مطلبی که بر خلاف آن جای قبلی است. چون احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت، کراهت و استحباب و اباحه، همه آنها قبل از تحقق فعل متعلق افعال می شود نه در فرض تحقّق فعل. آن تحصیل حاصل است! اگر نماز بجا آوردید باید بجا بیاورید، این نیست! قبل از این که وجود پیدا بکند امر به ایجاد می کند. یا اگر بجا آوردید اجازه می دهیم که این کار را بکنید. این را قبلاً اجازه می دهند! اینها به شیء حاصل شده نمی شود، قبل از حصول متعلق افعال می شود. اگر جواز راجع به یک چیزی تثبیت شد، یا به یک شیئی است که هنوز حاصل نشده است و یا عبارت از معنای وضعی است نه تکلیفی. اینجا تعبیر می کند: فإن فرق فیما بعد یعنی تفرقه ای حاصل شد «جاز». این جاز در اینجا نمی تواند بگوید که اگر وجود پیدا کرد جایز است ایجاد کنید! این جاز یعنی جاز البنا بر ما قبل که قبلاً فرمود «عندنا إذا صام شهراً فقد تابع» یعنی جاز البنا بر دیگری، مراد ممکن است این باشد و ممکن است بگوید که این فإن فرق فیما بعد ذلک یعنی جاز البنا. یا عبارت از این است که این عملی را که شخص آورده است این عمل استیناف ندارد، عملی است که صحت تعقلی دارد و می شود یک چیز دیگری به آن ضمیمه بشود. خلاصه این عبارت منافاتی ندارد با عبارتی که در سوره نساء راجع به قتل خطائی تعبیر کرده است.

دلیل عمده آقایان برای جواز صحیحه حلبی است که اینک به بررسی آن و سایر روایات می پردازیم.

تذکر دو نکته:

قبل از این که وارد بحث روایات شویم دو نکته را متذکر می شویم:

نکته اول:

در بعضی روایات ذکر شده که یک ماه و شیئا از ماه دوم را اگر گرفت می تواند تفریق کند. این جا سؤال این است که مصداق این «شیئا» چه مقدار است؟ آیا یک روز هم مصداق آن هست؟ یا باید چند روزی هم از ماه دوم را روزه بگیرد؟

اکثر فقها یوم گفته اند، ولی عده ای هم کلمه ایام دارند و گفته اند باید ایام باشد. مثل صدوق در من لا یحضر که می گوید ایام. فقه رضوی می گوید ایام. سید مرتضی در جمل العلم تعبیر ایام می کند، منتها ذیلش می گوید بنابراین اگر ماه را با یک شیئی از ماه دوم بجا آورد، ذیلش یک نحو منافاتی با این صدر دارد؛ صدر ایام تعبیر می کند و ذیل شیئی تعبیر می کند. به احتمال مظنون ولو جایی ندیدم، علی بن بابویه هم نظرش همین است، چیزهایی که صدوق و فقه رضوی دارند، در نوع مواردش علی بن بابویه هم همان را قائل است. حتی بعضی ها می خواهند بگویند که این فقه رضوی مال علی بن بابویه است، خیلی نادر است که این ها با هم مطابق نباشند.

نکته دوم:

نکته دوم این است که اگر گفتیم روایات در فرض عذر تفریق را جایز می دانند در این صورت منظور و مراد از این عذر چیست؟ آیا مطلق عذر کفایت می کند یا یک عذر خاصی مثل مرض و حیض و امثال آن معیار است؟ اینها یک جهاتی است که کلمات فقهاء هم اختلاف دارد و روایات هم باید بحث بشود.

ص: ۱۱۵

بررسی روایات مسئله:

۱ ـ صحیحه حلبی(۱) :

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ صِيَامُ كَفَّارَهِ الْيَمِينِ فِي الظِّهَارِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ التَّتَابُعُ أَنْ يَصُومَ شَهْراً وَ يَصُومَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ أَيَّاماً أَوْ شَيْئاً مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ يُفْطِرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ فَأَفْطَرَ قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخَرِ شَيْئاً فَلَمْ يُتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ .

کسانی که گفته اند حرمت تکلیفی ندارد به صحیحه حلبی استناد کرده اند. در صحیحه حلبی تتابع را تفسیر کرده و می گوید تتابع این است که ماه اول را روزه بگیرد، از ماه دوم هم یک مقداری متصل کند به ماه اول. ولی بعد دنبالش

تفریع می کند. بعد حضرت می فرمایند: اگر کسی «عرض له شیء» و افطار کرد، دیگر نمی خواهد از اول شروع کند و به اصطلاح استیناف کند همان را بعدا ادامه دهد.

در این روایت «عرض له شیء» ظاهرش این است که یک پیشامدی بشود برایش که آن پیشامد مقتضی است که انسان افطار بکند. این به همین است که بگوییم بین وضع و تکلیف فرق گذاشته است و آقایان هم به همین خاطر فرق گذاشته اند بعضی های دیگر. این قول به تفکیک بین حکم وضعی و تکلیفی را تأیید می کند.

کلام صاحب ریاض و آقای حکیم:

این یک نحو ظهوری دارد در تفکیک بین وضع و تکلیف. منتها آقای حکیم فرمایشی دارد و قبل از آقای حکیم این فرمایش مال صاحب ریاض است.

ص: ۱۱۶

۱- (۱۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۸ .

ایشـان می فرمایـد که این «عرض له شـیء» آن شیئی که مجوّز محرّمـات است مثل حرج و اضـطرار نیست، یک شیئی که فی الجمله سـختی مختصـری در آن هست. لذا فرد نمی تواند با دواعی متعارف تفریق کند. دلیلشان این است که این فرق گذاشته ما بین این که انسان یک ماه و خورده ای را مقـداری را روزه بگیرد و یا کمتر از این مقـدار باشـد. می گویـد اگر کمتر از این مقـدار باشـد این بایـد استیناف بکنـد. می گویـد اگر مراد از «عرض له شـیء» عبارت از این باشد که مجوزی برایش پیدا شده باشـد، مجوز اگر اول هم پیـدا شـده باشـد بالاتفـاق همـان کافی است برای این که بنا گـذاری کنـد، چرا حکم استیناف کرده است؟ پیـداست که این مجوّز آنطوری نیست که قبل هم که هست، بایـد استیناف بکنـد برای این که بـدون عـذر است؛ فرض مسأله هم بـدون عـذر است، بـدون عـذر را تفکیک کرده است بین این مقـداری را که نصف باشـد و نصف و زیاده باشد و یا اینطوری نباشـد. این هم فرمـایش صـاحب ریاض است که آقای حکیم هم همین فرمایش را دارنـد. کلام ایشان را در جلسات آینده بررسی خواهیم کرد.

۲ ـ صحیحه أبی أیوب:(۱)

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَيُّوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِی ظِهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَهِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّهِ قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّهِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَقْضِيهَا فِی أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَهَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِی لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِیَ ثَلَاثَهَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِی لَمْ يَصُمْهَا وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ الَّذِی يَلِيهِ أَيَّاماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِلَّهٌ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِیَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ

۱- (۱۲) . الکافی ج : ۴ ص : ۱۳۹.

در ظهار اول باید عتق رقبه، کسی که عتق رقبه برایش مقدور نیست باید شهرین متتابعین روزه بگیرد. کسی بوده که وظیفه اش روزه گرفتن بوده، ذو القعده را روزه را گرفته است، و وارد ذو الحجه شده در ایام عید قربان و تشریق نمی تواند روزه بگیرد لذا دو ماه را نمی تواند پیوسته روزه بگیرد این فرد باید چکار کند.

حضرت می فرمایند: ایام تشریق(۱) را استثناء بکند و بقیه را روزه بگیرد و آن سه روز را در اول محرم بجا بیاورد تا آن دو ماه یا شصت روز تکمیل بشود. آن موقع دیگر مباشرتش اشکالی(۲) ندارد. بعد دارد: «ولا بأس إن صام شهراً ... ثم عرضت له علة أن یقطعها» اگر ایامی بگذرد، نه یوم تنها! ایامی بگذرد و بعد هم علتی پیدا بشود، نه اختیاراً! این اشکالی ندارد که فاصله بیندازد. و بعدا دو ماه را کامل کند.

۱- (۱۳) . ا ایام التشریق معمولاً یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه است، احیاناً اینها مدعی هستند که گاهی ایام التشریق به خود یوم النحر هم ایام التشریق گفته می شود. مقابل یوم النحر اگر باشد همان سه روز دیگر است. اما گاهی احیاناً ایام التشریق به همان قربانی ها را بالاخره همین یوم النحر که می کشند می اندازند توی آفتاب که آفتاب بخورند، به این اعتبار ایام التشریق می گویند که آفتاب می تابد به ضحایا و اضحیه ها، به این اعتبار ایام التشریق احیاناً گفته می شود. مراد از ایام التشریق یعنی دهم و یازدهم و دوازدهم، این سه روز استثناء است .

۲- (۱۴) . این لا ینبغی ها به معنای تحریم است، در روایات نوعاً این است که در ایام التشریق مباشرت حرام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات تتابع ۹۰/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه:

بحث ما در مسئله تتابع است. اگر دو ماه روزه به عنوان کفاره واجب شد باید این دو ماه متتابعین اتیان شود. مسئله این است که مصداق تتابع چیست؟ آیا لازم است همه دوماه پشت سر هم گرفته شود یا خیر؟

روایاتی هست که در مورد شخص معذور مانند مریض یا حائض که نمی تواند شصت روز را تماماً بجا بیاورد تفصیلی قائل شده است، اگر تجاوز از نصف بکند در مابقی لازم نیست تتابع رعایت شود و اگر تجاوز از نصف نکند؛ ولو مریض شده باشد کفایت نمی کند و باید از سر استیناف کند. در این جلسه روایات مسئله بررسی می شود.

بررسی روایات تتابع:

در یک تقسیم بندی کلی این روایات به دو دسته تقسیم می شوند. در دسته ای از روایات آمده که مریض یا شخص معذور اگر بیشتر از نصف را گرفته بود در مابقی تتابع لازم نیست اما در دسته دوم در بعضی از آن ها آمده که مریض در هر زمانی که به خاطر عذرش نتواند روزه بگیرد میتواند بعدا همان را ادامه دهد و استیناف لازم نیست حتی اگر یک ماه اول را کامل روزه نگرفته باشد. مثلا اگر بعد از پانزده روز مریض شد و نتوانست روزه بگیرد بعد از خوب شدن لازم نیست از اول شروع کند و میتواند همان را ادامه دهد.

باید دید این دو دسته روایت را چگونه باید جمع کرد. ابتدا این دو دسته روایت بیان می شود و بعد به جمعی که شیخ طوسی بین این روایت ها کرده اشاره می شود.

ص: ۱۱۹

مسئله دیگری که در این جا وجود دارد تفصیل دیگری است که صاحب ریاض و صاحب جواهر قائل شده اند. ایشان می فرمایند برای معذور مانندمریض در هر حال استیناف لازم نیست اما آن چه در آن تفصیل است مواردی است که امری عارض شده ولی به حد عذر نیست . عبارت «ثم عرض له شیء» را علامت قرار داده بودند برای این که ناظر به معذورین نیست. پس مراد از این شیء، شیء غیر عذری است.

به نظر می رسد این کلام تمام نباشد. در بررسی روایات _ مانند صحیحه ابو ایوب _ به مواردی می رسیم که در آن ها تفصیل ذکر شده و مطمئنا شامل معذورین مانند مریض می شود. بنابراین ذکر روایات دسته اول به نحوی نقض کلام ایشان هم محسوب می شود.

روایات دسته اول: یعنی روایاتی که در مورد معذور قائل به تفصیل شده است:

۱ _ صحیحه أبی أیوب(۱) :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ ثَلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّاماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِلَّةٌ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ.

ص: ۱۲۰

۱- (۱) . الکافی ج : ۴ ص : ۱۳۹

در قسمت آخر این روایت آمده است که «لا- بأس إن صام شهراً ...» کسی که یک ماه و چند روز را بجا آورده است اگر مریض(۱) شد قبل از تجاوز از نصف و بلکه از نصف هم ایامی اگر نگذرد باید اعاده بکند و اگر از نصف گذشته بود نیاز به استیناف ندارد.

۲ _ صحیحه جمیل و محمد بن عمران(۲) :

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْحُرِّ يَلْزَمُهُ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ فَيَصُومُ شَهْراً ثُمَّ يَمْرَضُ قَالَ يَسْتَقْبِلُ وَ إِنْ زَادَ عَلَى الشَّهْرِ الْآخَرِ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ .

بررسی سند روایت:

این روایت صحیحه است. جمیل بن دراج و محمد بن حمران با هم کتابی تألیف کرده اند(۳) لذا گاهی یک روایت به هر دو نسبت می دهند مانند همین روایت که پیداست روایت را از کتابی که مشترکا تألیف کرده اند اخذ شده است.

ص: ۱۲۱

۱- (۲) ۱. در خیلی از مواقع در روایات « عله » به معنای مرض آمده است. علیل به معنای مریض است نه به معنای این که عذر دارد. شاید اکثر استعمالات « علـه» بـه معنـای عـذر نیست، به معنـای مرض و ناخوشـی است. حالا- هر کدام که هست، قـدر مسلّمش راجع به ناخوشی است که می گوید اگر کسی ناخوش شد، قبل و بعدش فرق دارد.

۲- (۳) . ا لکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۸ .

۳- (۴) . و له کتاب اشترک هو و محمد بن حمران فیه رواه الحسن بن علی ابن بنت إلیاس عنهما. نجاشی ص ۱۲۶ .

بررسی دلالت روایت:

در این روایت هم برای مریض قائل به تفصیل شده است. این طور نیست که مریض علی وجه الاطلاق نیازی به استیناف نداشته باشد. در صورتی نیاز به استیناف ندارد که از نصف گذشته باشد.

۳ _ موثقه سماعه بن مهران(۱) :

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْأَيَّامِ فَقَالَ إِذَا صَامَ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ فَوَصَلَهُ ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَأَفْطَرَ فَلَا بَأْسَ فَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ شَهْرٍ أَوْ شَهْراً فَعَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصِّيَامَ.

موضوع این روایت اعم است و شامل همه مواردی که کفاره شهرین متتابعین است می شود.

عبارت «عرض له أمرٌ» ظاهرش این است که جریانی پیش بیاید و این منشأ بشود برای این که افطار کند. کأنّه طبعاً اینطوری نبوده است در اثر این مسئله افطار کرده است.

۴ _ روایت ابوبصیر(۲) :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ قَطْعِ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَقَالَ إِنْ كَانَ عَلَى رَجُلٍ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَأَفْطَرَ(۳) أَوْ مَرِضَ فِي الشَّهْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصِّيَامَ وَ إِنْ صَامَ الشَّهْرَ الْأَوَّلَ وَ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِي شَيْئاً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ مَا لَهُ فِيهِ عُذْرٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَقْضِيَ

۱- (۵) . وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۲ .

۲- (۶) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹ .

۳- (۷) _ یعنی افطر عمدا.

بررسی سند روایت:

در این روایت حسین بن سعید که کتاب قاسم بن محمد را یعنی شیخش را نقل می کند، لذا بعید نیست که این روایت هم معتبر باشد.

دلالت روایت: در این روایت از حضرت به صورت کلی سؤال می کند و حضرت هم به صورت کلی جواب می دهند.

از عبارت «وإن صام شهر الأول و صام من الشهر الثانی شیئاً ثم عرض له ما له فیه» استفاده می شود در معذور بین قبل و بعد تفاوت دارد؛ در قبل از این که تجاوز از نصف بکند شخص معذور باید استیناف بکند، ولی بعد از تجاوز نه.

منظور من از خواندن این روایات این بود که بر خلاف نظر صاحب ریاض و مرحوم آقای حکیم این در روایات متعدد است که برای شخص معذور بین تجاوز از نصف و غیر تجاوز نصف فرق است؛ این عبارت «ثم عرض له شیء» قرینه بر مطلب نیست. این شاهد جمع نیست.

روایات دسته دوم:

روایاتی که دلالت دارند بر این که برای معذور و در بعضی از روایات حتی کسی که معذور نیست برایش بطور مطلق تتابع شرط نیست. چه از نصف گذشته باشد وچه نگذشته باشد.

۱ــ روایت صفوان از ابن عیینه(۱) :

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمُظَاهِرُ إِذَا صَامَ شَهْراً وَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ يَوْماً فَقَدْ وَاصَلَ فَإِنْ شَاءَ فَلْيَقْضِ مُتَفَرِّقاً وَ إِنْ شَاءَ فَلْيُعْطِ لِكُلِّ يَوْمٍ مُدّاً مِنْ طَعَامٍ

۱- (۸) ــ وسائل الشیعه ج : ۲۲ ص : ۳۶۴.

بررسی سند روایت:

ولو ما مشایخ صفوان، ابن أبی عمیر و بزنطی را ثقات دانستیم، ولی استثناءاً به طور نادر از چند نفر نقل کرده اند استثناءاً که آنها معتبر نیستند و ما صحه نمی گذاریم و این که ما می گوییم مرسلات حجت است، با این که احتمال هست که یکی از آن سه چهار نفری باشد که ما آنها را ثقه نمیدانیم، چون احتمال این که از آن موارد نادر باشد ، احتمال ضعیفی است روی حساب احتمالات، لذا مرسل مورد مقبول است و مسند هم غیر از این دو سه تای معدود، بقیه اینها پیداست که بنا داشته از ثقات نقل کند.

یکی از آنهایی که ظاهراً اشکال دارد ابن عیینه است، چون ابن عیینه معروف سفیان بن عیینه او صوفی سنی است که مورد قبول ما نیست و آن ثقاتی هم که ما می گفتیم در «عده» است، آن را استظهار کرده بودیم که مراد ثقات امامیه است. علی أی تقدیر روایت صفوان این سند را درست نمی کند و سندش هم اشکال دارد.

دلالت روایت:

این روایت در مورد مظاهر است و می فرماید آن تتابعی که باید رعایت شود یک ماه و یک روز از ماه دیگر است و بقیه را می تواند پراکنده به جا آورد.

در عبارت «لکل یوم مدا من الطعام» دو احتمال وجود دارد، یکی عبارت از این است که منظورش همان چند روزی که متصل نیاورده و هنوز نیاورده و تفرقه ای حاصل شده را می گوید. است ا می تواند بقیه را با فاصله تتمیم بکند و می تواند به جای بقیه هر چند روزی که مانده یک مد از طعام بدهد. این یک احتمال است که احتمال بیشتر هم همین است. یکی این است که می تواند در این موقع عدل دیگر را انتخاب کند و آن اطعام شصت مسکین است.

اما این روایت علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالی هم دارد. برای تخییر بین تتمیم و «لکل یوم مدان» را به هر معنایی که ما بخواهیم حساب کنیم هیچ قائلی پیدا نکردیم، یک روایت هم مؤید این نیست.

۲ ـ روایت عبدالله بن حسن علوی(۱) :

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامَ مِنَ الظِّهَارِ- ثُمَّ أَیْسَرَ وَ بَقِیَ عَلَیْهِ یَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَهٌ مِنْ صَوْمِهِ- فَقَالَ إِذَا صَامَ شَهْراً ثُمَّ دَخَلَ فِی الثَّانِی أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ- فَلْیُتِمَّ صَوْمَهُ وَ لَا عِتْقَ عَلَیْهِ.

دلالت روایت:

موضوعش ظهار است و کسی است که دو روز یا سه روز از صومش مانده است. ظاهر این روایت صدر روایت این است که این مانعی پیدا شده است و الا کسی شصت روز روزه را بخواهد بگیرد، دو روز یا سه روز مانده به آخر را افطار نمی کند. مخصوصا در محیطی که عامه قائل بوده اند که باید کل دو ماه را پیاپی آورد. لذا در موردسؤال نمی شود از عذر تجاوز کرد ما جواب حضرت کلی است و می فرماید: اگر یک ماه و دخول در ثانی باشد ولو یک روز «أجزأه الصوم فلیتم صومه ولا عتق علیه» و این عتق بر او نیست، چون اولاً مسأله صوم در جایی است که اول عتقی پیدا نمی شده است که تهیه کند عتق رقبه را، عتق رقبه مقدم بر صوم است؛ صوم را شروع کرده است و مثلاً رسیده به دو روز یا سه روز مانده است. احتمال هم هست که این یک مقداری در سؤال بیان نشده است.

۱- (۹) ـ وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۶۶. البته به اعتبار نسخه های دیگر ممکن است این روایت دلالتی بر مطلب نداشته باشد.

۳ _ صحیحه رفاعه(۱) :

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُظَاهِرُ إِذَا صَامَ شَهْراً ثُمَّ مَرِضَ اعْتَدَّ بِصِيَامِهِ.

یعنی دیگر استیناف نمی خواهد.

۴ _ روایت سلیمان بن خالد(۲) :

أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَ خَمْسَةً وَ عِشْرِينَ يَوْماً ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ يَبْنِي عَلَى صَوْمِهِ أَمْ يُعِيدُ صَوْمَهُ كُلَّهُ فَقَالَ بَلْ يَبْنِي عَلَى مَا كَانَ صَامَ ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ عَلَى مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ

از این روایت می توان استفاده کرد که در عذر های الهی تتابع لازم نیست اما نمی توان آن را به مطلق عذر تعمیم داد. اگر ما غلب الله باشد و اعذار الهی باشد مثل مریض و اغماء و حیض و ... اینطور امور بله، اما یک کسی را اکراه کردند که روزه اش را بخورد، بگوییم ما غلب الله است؟ این نیست. ولو همه اشیاء نسبت به خدا داده می شود، اما این یک چیزهای بشری نیست و خدایی تنهاست. یا گرفتاری پیدا می کند و در اثر گرفتاری مجبور می شود روزه اش را بخورد، اینها را نمی گیرد. ولو عذر دارد شرعاً، ولی این موارد گرفته نمی شود. علی أی تقدیر اینها در معارضه با روایاتی که قبلاً خواندیم کافی است.

۱- (۱۰) . وسائل الشیعه، ج، ص: ۳۷۵ .

۲- (۱۱) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۲۴ .

۵ _ روایت عاصم بن حمید حناط از محمد بن مسلم(۱) :

کِتَابُ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ الْحَنَّاطِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَصَامَ شَهْراً ثُمَّ مَرِضَ هَلْ يُعِيدُهُ قَالَ نَعَمْ أَمْرُ اللَّهِ حَبَسَهُ .

عبارت صحیحش «هل یعتدّ به؟ قال: نعم، أمر الله حبسه» است . بله اکتفا بکند و عیبی ندارد. این پیداست که غلط است. این روایت هم می گوید که اگر مریض شد، کسی نذر هم کرده باشد، نه لازم نیست بجا بیاورد چون عذر الهی است. عبارت« نعم، أمر الله حبسه» شاهد برای این است که یعتدّ به صحیح جاست.

۶ _ روایت رفاعه(۲) :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ تَنْذِرُ عَلَيْهَا صَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ تَصُومُ وَ تَسْتَأْنِفُ أَيَّامَهَا الَّتِي قَعَدَتْ حَتَّى تُتِمَّ شَهْرَيْنِ قُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ هِيَ يَئِسَتْ مِنَ الْمَحِيضِ أَ تَقْضِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي يُجْزِئُهَا الْأَوَّلُ

در این روایت رفاعه می پرسد اگر این زن نزدیک یأسش بوده است، ثبوتاً یک مقداری بعد از این یائسه می شده است. خوب اگر تأخیر می انداخت و ایام یأس می توانست شصت روز را متصل بجا بیاورد، حالا چون این جریان را خودش اطلاع نداشته که بعداً یائسه می شود یک مقداری روزه را گرفته و مبتلا شده به حیض؛ این چنین شخصی که بعد یائسه شد اکتفا بکند به آن صوم اولی با این که حالا دیگر می تواند شصت روز متوالی بگیرد؟ حضرت می فرمایند: نه(۳) ، نیازی نیست همان اولی کافی است.

۱- (۱۲) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج، ص: ۴۸۹ .

۲- (۱۳) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۷ .

۳- (۱۴) _ بعد از کلمه « لا » باید ویرگول باشد والا متن روایت اشتباه خوانده می شود.

نظیر این روایت در نوادر احمد بن محمد بن عیسی است. این را عرض کردم که حسین بن سعید را اشتباهاً به نام احمد بن محمد چاپ کرده است. شما ببینید آدرسهایی که در نوادر داده اند، در تهذیب همه اش از حسین بن سعید است الا ما شذّ به احمد بن محمد بن عیسی نیست، بلکه همه اش حسین بن سعید است. این را اشتباه کرده اند، مشایخ هم مشایخ حسین بن سعید است نه احمد بن محمد بن عیسی.

۷ ـ صحیحه محمد بن مسلم:

«محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن امرأه تجعل لله علیها صوم شهرین متتابعین فتحیض، قال: تصوم ما حاضت وهو یجزیها».

آن چند روزی را که حیض دیده است را بعداً می آورد و این کفایت می کند، ولو تتابعی در کار نیست.

۸ ـ روایت دیگر محمدبن مسلم:

کتاب عاصم بن حمید عن حناط عن محمد بن مسلم: «قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن المرأه یجب علیها صوم شهرین متتابعین، قال: تصوم، فما حاضت فهو یجزیها» این را می گویند چون این کتابهای عاصم بن حمید و اینهایی که هست چون نسخه مقابله شده ای در دست نبوده است و یک نسخه به دست حاجی نوری افتاده است، لذا غلط زیاد دارد. «تصوم ما حاضت وهو یجزیها» هست. اگر «فما» هم باشد مراد این است؛ پس آن مقداری را که حیض دیده است این را دوباره بجا بیاورد «یجزیها» کفایت می کند. خلاصه این روایات در کار هست، بعد هم روایت رفاعه بن موسی: «قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن المرأه تنذر علیها صوم شهرین متتابعین، قال: تصوم وتستأنف ... حتی تتم شهرین ... أتقضیه؟ قال: لا تقضی، یجزیها الأول» یک روایت به اسناد مختلف، مختلف نقل کرده اند.

جمع بین روایات:

علی أی تقدیر این روایات معارض با آن چهار روایتی که قبلاً ما خواندیم که گفته بود از تجاوز از نصف اگر نشد این باید استیناف کند، ولو علتی هست فرق نمی کند، تفصیل دارد. جمع بین اینها چه باید باشد که راجع به مرض شیخ طوسی دو تا جمع ذکر کرده است که متأسفانه یکی از این جمع ها در جامع الاحادیث هست، جمع بهترش که شیخ جمع کرده است آن را ننوشته است. یکی این که گفته است مراد از مریض شده است، یعنی مرضی که مشکل نبوده با این مرض روزه گرفتن؛ مریض جزئی بوده و ضرری نمی رسانده برای او؛ مرض غیر عذری مراد است. خوب این بسیار بعید است (من کان منکم مریضاً أو علی سفر) که اصلاً اکتفا کرده است قرآن با کلمه مریض برای شخص معذور من حیث المرض، قید هم نیاورده است. فرد ظاهر مریض عبارت از آن است که معذور باشد، غیر معذور اصلاً تقریباً انصراف دارد، آن اطلاقش مشکل است؛ آن وقت ما بیاییم حمل کنیم به شخص معذور یعنی مرضی که مشکلی ندارد! این را در تهذیب دارد،

جمع دوم:

ولی در استبصار که بعد ذکر کرده است هم جمع تهذیب را دارد و هم اضافه کرده و می گوید ممکن است که ما حمل به استحباب کنیم و بگوییم استیناف مستحب است ولی اکتفاء هم می تواند بکند، خداوند الزام نمی کند ما غلب الله فهو أولی بالعذر او را معذور دانسته، ولی شخص بخواهد به مراحلی برسد باید این را دوباره از سر بجا بیاورد تا درک کند بعضی از مقامات را؛ حمل به استحباب و حمل به استحباب شیخ در اقتصاد دارد، أبو الصلاح حلبی هم در کافی دارد معذور را آن جایی که جایز است و می شود بدون استیناف، می گوید ولی استیناف افضل است و بهتر این است که استیناف بکند. جمع ما بین این ادله اقتضا می کند حمل به استحباب بکنیم.

ص: ۱۲۹

علی أی تقدیر مقصود ما این است، این که معنای روایت را صحیحه حلبی را آقای حکیم و قبلًا هم صاحب ریاض معنا کرده اند و گفته اند «إن عرض له شیء» یعنی غیر عذری حمل کرده اند، ما به غیر عذری این خلاف ظاهر است؛ عرض له شیء یعنی این است که مشکلی پیدا شد که این مشکل منشأ شد برای این کار، مثل همین روایتی که راجع به مریض هم وارد شده است چندین روایت وارد شده است عبارت از آن است. بنابراین اگر ما بخواهیم از آن روایت بگوییم اختیاراً از صحیحه حلبی استفاده می شود شخص اختیاراً هم می تواند تفریق انجام بدهد ولو هیچ مانعی هم نداشته باشد تفریقش اشکالی ندارد به دلیل آن روایت، چون عرض له أمرٌ یعنی یک چیزی که عذری نیست و امر غیر عذری نه، آن شاهد نیست بر آن مطلب. ولی در این بعضی از روایاتی را که ما خواندیم اطلاقش شامل می شود، ولو ما نمی توانیم از آن روایت استفاده کلی بکنیم ولی از بعضی از این روایتهای دیگر استفاده کلی کرد.

مثلاً روایت منصور بن حازم می گوید: «فإن هو صام فی الظهار فزاد فی النصف یوماً بنی وقضی بقیته» این قیدی در کار نیست. منتها راجع به جواز نمی خواهم بگویم از آن استفاده جواز بشود، نه.

آن روایت ابن عیینه که اصلًا تجویز هم که از آن استفاده می شود. این روایات اکثرش صورت عذر است، این روایت بعضش مرض است و بعضش حیض است، بعضش هم عرض له أمرٌ است.

بعضی چیزها قرینه مقام است؛ سائل که می خواهد سؤال کند أعم از این است که یک چیزی مستحب مؤکد باشد و یا واجب باشد، نظرش عام است. مثل همه چیزها حمل به استحباب که در جاهای دیگر می شود ولو در آنجا نیست، آن قرینه مقام خصوصیاتی است که خود سائل روی جهاتی هست به وسیله روایت منفصل ما کشف می کنیم ثبوت یک چنین چیزی را در ظرف خودش.

(سؤال و پاسخ استاد): چیزی بر او عارض شده که از ناحیه او افطار کرده است. معلوم نیست که مراد این باشد! چرا یُفطَر بخوانیم؟ یُفطِر منه، این می خواهد از ناحیه این افطار بکند، حضرت می فرماید افطار کند و مانعی نیست. یفطر فیه هم همینطور است، فیه با منه از این جهت فرقی نمی کند.

احتمالی دیگر در صحیحه حلبی:

من یک احتمال دیگری هم حتی در آن روایت من می دادم که اگر نتیجه آن باشد منتها باید سؤال کرد و ببینیم عربها قبول می کنند این را یا نه. می شود گفت: عرض لی السفر؟ یعنی کسی انسان به فکرش افتاد که مسافرت کند و عرض لی السفر بگوید؟ اگر این جمله گفته بشود، ممکن است عرض له شیء یفطر منه یعنی یکی از این مفطرات به فکرش افتاده بود، غذا بخورد، مباشرت بکند، توی آب برود و یا چه کار بکند. به معنای سنخ؛ اگر این را لغت عرب قبول کند این اصلاً مربوط به عذر و امثال اینها نمی شود، یعنی اختیاراً جایز است. حالا به فکرش افتاد که ما یکی از این مفطرات را بجا بیاوریم، عرض له شیءٌ و أفطر منه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع در صوم ۹۰/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

جمع بندی:(۱)

ص: ۱۳۱

۱- (۱) .در جلسه گذشته در نوشتن پاورقی روایت عبدالله بن الحسن علوی اشتباهی رخ داده که ضمن پوزش ، اصلاح می گردد. قرب الاسناد روایت را اینطور نقل می کند: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامَ مِنَ الظِّهَارَ ثُمَّ أَفْطَرَ، وَ قَدْ بَقِیَ عَلَیْهِ یَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ مِنْ صَوْمِهِ، قَالَ: ذَا صَامَ شَهْراً ثُمَّ دَخَلَ فِی الثَّانِی أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ، فَلْیُتِمَّ صَوْمَهُ، وَ لَا عِتْقَ عَلَیْهِ» «۶».قرب الإسناد (ط - الحدیثه)، ص: ۲۵۶ که در اینصورت مناسب با بحث ما است و می توان به آن استناد کرد اما همین روایت را وسائل به نقل از قرب الاسناد به گونه ای دیگر نقل کرده که دیگر نمی توان به آن استناد کرد در این نقل به جای «ثم افطر» ، «ثم ایسر» دارد .در این صورت معنای روایت این می شود که شخص ظهار کرده و باید عتق رقبه می کرده چون تمکن نداشته روزه گرفته اما در روزهای آخر تمکن پیدا کرده آیا باید روزه هایش را ادامه دهد یا این که عتق رقبه کند حضرت می فرمایند همان روزه را تمام کند کافی است و نیازی به عتق نیست . طبق این نقل دیگر به مسئله ما مربوط نمی شود و تخصصا خارج است. این نقل مطابق با نقلی است که در کتاب مسائل علی بن جعفر آمده است. روایت در کتاب مسائل علی بن جعفر این طور آمده است: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامَ مِنْ ظِهَارٍ ثُمَّ أَیْسَرَ وَ قَدْ بَقِیَ عَلَیْهِ مِنْ صَوْمِهِ یَوْمَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ إِنْ صَامَ شَهْراً وَ دَخَلَ فِی الثَّانِی أَجْزَأَهُ الصَّوْمُ وَ یُتِمُّ صَوْمَهُ وَ لَا عِتْقَ عَلَیْهِ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۰۵ . در جعفریات در همین موضوع روایتی را آورده است: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِی مُوسَی قَالَ حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ

عَلِيٍّ ع فِي رَجُلٍ ظَاهَرَ مِنِ امْرَأَتِهِ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُعْتِقُ فَصَامَ ثُمَّ أَيْسَرَ وَ هُوَ فِي الصِّيَامِ وَ لَمْ يَفْرُغْ مِنْ صِيَامِهِ قَالَ يَقْطَعُ الصَّوْمَ وَ يُكَفِّرُ وَ إِنْ كَانَ فَرَغَ مِنْ صِيَامِهِ ثُمَّ أَيْسَرَ سَاعَةَ خَرَجَ مِنْ صِيَامِهِ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ الجعفريات - الأشعثيات، ص: ۱۱۵. این مسئله در فقه مشابهاتی هم دارد مثلا اگر در حج توانای قربانی نداشت باید ده روز روزه بگیرد حا ل اگر سه روز اول را روز گرفت و بعد تمکن از قربانی پیدا کرد باید روزه ها را تمام کند یا باید قربانی کند . رجوع کنید به نهایه شیخ ص ۲۵۴.

بحث ما در مسئله تتابع بود. اگر کسی باید دو ماه روزه به عنوان کفاره بگیرد آیا تمام دو ماه باید متتابع باشد؟ از نظر حکم وضعی این مطلب مسلم است که اگر بیش از یک ماه را گرفت و مابقی را متصل نیاورد دیگر نیاز به استیناف نیست. اما حکم تکلیفی مسئله مورد اختلاف بود.

با ملاحظه ذیل صحیحه حلبی(۱) که می فرماید: «فإن عرض له شیء یُفطر» یا یُفطَر که ظهور دارد که عدم بأس در صورتی است که با دو قید باشد، یعنی از یک ماه بیشتر روزه گرفته باشد و مشکلی هم پیش آمده باشد. پس مفهومش این می شود که اگر این دو شرط را نداشت پس در آن بأسی هست.

اینجا به قرینه سایر روایات بأسی که در دو صورت به حسب مفهومی که از این استفاده می شود بأسی که در آن هست در جایی که بی علت کسی کار بکند و یا با علت قبل از نصف باشد بأس در آن هست، یا مراد از بأس بأس کراهتی است یا بأس أعم از کراهت و حرمت است، چون هر دو امکان دارد. نسبت به قبل از یک ماه و یک روز، جمعاً بین الادله بأسش بأس کراهتی است. و اما اگر بعد از تجاوز از نصف بدون علت این هم فیه بأس و لکن بأسش آیا بأس الزامی است، بأس تحریمی است و یا بأس کراهتی است، این اجمال دارد چون جامع ممکن است یک مصداقش کراهت باشد و یک مصداقش حرمت، این دو تا مفهوم که دو تا مصداق برای مفهوم لا بأس هست، یکی از مصادیقش به عنوان بأس تنزیهی باشد و یکی از اینها بأس تحریمی باشد.

ص: ۱۳۲

۱- (۲) . عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ صِيَامُ كَفَّارَهِ الْيَمِينِ فِي الظِّهَارِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ التَّتَابُعُ أَنْ يَصُومَ شَهْراً وَ يَصُومَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ أَيَّاماً أَوْ شَيْئاً مِنْهُ فَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْ ءٌ يُفْطَرُ فِيهِ أَفْطَرَ ثُمَّ قَضَى مَا بَقِيَ عَلَيْهِ وَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ شَيْ ءٌ فَأَفْطَرَ قَبْلَ أَنْ يَصُومَ مِنَ الْآخَرِ شَيْئاً فَلَمْ يُتَابِعْ أَعَادَ الصِّيَامَ كُلَّهُ

از روایت ابو ایوب(۱) هم استفاده می شود اگر این دو قید نباشد در آن باس هست اما این بأس تنزیهی است یا تحریمی از این ناحیه اجمال دارد.

چون اجمال پیدا کرد، ظاهر آیه شریفه که تعبیر می کند بر این که شهران متتابعان، شما لازم است که این کار را بکنید. ما به وسیله ادله فهمیدیم بر این که اگر کسی بعد از یک ماه و یک روز اگر تتابع انجام داد و بعد تفریق کرد، امر به این که شما دوباره بجا بیاورید نیست. این البته تخصیص و یا تقیید ادله عام است، عام یا مطلق اقتضا می کند مادامی که متعلقش حاصل نشده باشد انسان مأمور باشد برای اتیان آن. این یک قیدی است که من می گویم شهرین متتابعین را بجا بیاورید، مگر صورت اکثریت را بجا آوردید آن موقع دیگر لزومی ندارد و من امرم را بر می دارم؛ این خلاف اطلاق است. منتها این خلاف اطلاق به وسیله ادله خارج ثابت شده که شارع حالا یا خلاف شرع کرده باشد شخص یا نکرده باشد، به وسیله صحیحه منصور بن حازم علی وجه الاطلاق اثبات می شود که شارع امر خودش را بعد از آوردن چیز بر می دارد، ولو منشأ برداشتن عصیان طرف باشد چون گاهی منشأ سقوط عصیان است و دیگر قابل تدارک نیست و امر خودش را بر می دارد. در این که به وسیله روایت می فهمیم که بعد از آوردن اکثر دیگر امری نیست به دو ماه بجا آوردن و قابل تدارک نیست وامر به دو ماه نیست به نحو الزام امری ندارد، در این تردیدی نیست. اما تقیید یا تخصیص ادله هر مقداری که چیز است «تقدر بقدرها» اگر کسی بعد از آوردن ما می دانیم دیگر امر به اتیان صوم در کار نیست یعنی اتباع صوم در کار نیست، بعد از یک ماه و یک روز؛ اما قبل از آوردنش چطور؟

ص: ۱۳۳

۱- (۳) . عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ کَانَ عَلَیْهِ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فِی ظِهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَهِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَیْهِ ذُو الْحِجَّهِ قَالَ یَصُومُ ذَا الْحِجَّهِ کُلَّهُ إِلَّا أَیَّامَ التَّشْرِیقِ یَقْضِیهَا فِی أَوَّلِ یَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّی یُتِمَّ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ فَیَکُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ قَالَ وَ لَا یَنْبَغِی لَهُ أَنْ یَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّی یَقْضِیَ ثَلَاثَهَ أَیَّامِ التَّشْرِیقِ الَّتِی لَمْ یَصُمْهَا وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ الَّذِی یَلِیهِ أَیَّاماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِلَّهٌ أَنْ یَقْطَعَهَا ثُمَّ یَقْضِیَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَیْنِ.

اگر ما بگوییم که نه، همین سی و یک روز کفایت می کند یک تقیید و یا یک تخصیص بیشتری به ادله شهرین متتابعین زدیم، اما اگر گفتیم نه قبلش هست می گوید بر این که شما متصل بجا بیاورید، منتها اگر آورد یک خلاف شرعی کرده است قابل تدارک نیست، دستور می دهد که بقیه را بجا بیاورید. مثل فرض کنید اگر کسی تأخیر انداخت نمازش را تا با من أدرک درست شد، این دیگر قابل تدارک نیست و شارع می گوید همین را بجا بیاور، همین هم کفایت می کند منتها معصیت هم در جای خودش کرده است.

پس مقتضای اطلاق آیه این است که تتابع دو ماه امر دارد و نتیجه آن این است که اگر بعد از یک ماه و یک روز هم بخواهد بدون علتی تفریق کرده معصیت کرده همین مطلبی قدمای اصحاب قائل شده اند.

شهرت مابین قدما هم همین را اقتضا می کند. من دیروز ده نفر را عرض می کردم، ده نفر قبل از محقق است؛ جامع الخلاف با علامه معاصر است و این یازدهمی است. تعبیراتی هم که چند نفر بودند مثل انتصار و غنیه و جامع الخلاف و غیر از این سه تایی که دعوای اجماع کرده اند «یشبه الإجماع» هم قطب راوندی دارد و می گوید أصحابنا چنین گفته اند، بعض الاصحاب تعبیر نمی کند بلکه أصحابنا تعبیر می کند یعنی در مقابل سنی ها؛ سنی ها طور دیگری می گویند اما أصحابنا چنین می گویند، می گویند بر این که خطا کرده است، منتها بنا بگذارد در عین حالی که عملش عمل خطائی است، مع ذلک بنا بگذارد.

خلاصه شهرت ما بین قدما اینطور است و تا حالا به نظر ما ظواهر ادله با مجموع چیز حق با آنها به نظر می آید که قول آنها اقوی باشد از قول متأخرین، متأخرین هم عده ای به تردید افتاده اند؛ صاحب ریاض هم برای همین کلام قدما نتوانسته تصمیم بگیرد. به نظر می رسد أقلاً احتیاط وجوبی در این است که شخص اگر حرجی نباشد که مجوّزات دیگر باشد، اتمام بکند و همینطوری اختیاراً نصفه کاره نگذارد.

ص: ۱۳۴

آیا در کفاره هجده روز تتابع لازم است؟

بحث دیگر عبارت از این است که در هجده روز کسی که کفاره هجده روز به گردنش است و باید هجده روز روزه بگیرد، هجده روز بدل شهرین؛ چون بعضی جاها هست که مستقیماً هجده روز است، یعنی بدل شهرین نیست، مثل بدل بدنه در کسی که در عرفات قبل از این که غروب بشود کسی افاضه بکند آن بدنه دارد و اگر بدنه مقدور نشد هجده روز باید روزه بگیرد. آن مورد بحث نیست، آن مورد بحث بعدی است تحت بحث کلی که آیا موارد به طور عموم آیا تتابع لازم است یا نه. اینجا خصوص آنی که بدل شهرین متتابعین است، که اگر نتوانست وظیفه اش عبارت از این است که هجده روز روزه بگیرد مثل روزه ماه رمضان که شهرین متتابعین می توانست بگیرد آن مقدم است، حالا آن را نمی تواند بگیرد و دو تا عدل دیگر را هم نمی تواند بگیرد، هجده روز باید بگیرد. در این هجده روز آیا توالی معتبر است یا نه؟ به مشهور نسبت داده شده که مشهور گفته اند که توالی در اینجا معتبر است و یکی از کسانی که تصریح کرده به اعتباری توالی، شیخ مفید است و شیخ مفید می فرماید کسی که قدرت ندارد به خصال ثلاث راجع به ماه رمضان بجا بیاورد، هجده روز متوالی بجا بیاورد آن هم اگر نشد باید هر مقداری از صدقه و یا صوم برای شخص مقدور است آن را انجام بدهد و «بذلک جاء النصوص» از ائمه و اهلبیت، اینجا تعبیر می کند.

آن وقت بعضی ها از این عبارت شیخ مفید گفته اند که از آن استفاده می شود نصی در کار هست برای تتابع؛ شهرت هم که می گویند مشهور همین است.

ص: ۱۳۵

ولی همینطوری که آقای خوئی می فرمایند که یک دانه نصی هم در کار نیست و ایشان گویا می خواهد بگوید که شیخ مفید در این جا یک اشتباهی کرده.

من خیال می کنم مراد شیخ مفید از نص نه این است که این مورد روایت بخصوصی دارد، منظور این نیست. این کتاب، یک کتاب فتوائی است. مثل کتاب من لا یحضر صدوق که کتاب فتوائیش است. در کتاب فتوائی گاهی بعضی چیزهایی که یک مقداری فی الجمله ابهام دارد روی استظهار خودشان چون برای مقلدین می نوشته اند، یک زیادات و اضافات و تغییرات فی الجمله ای می کرده اند که روشن تر باشد.

شیخ مفید از ادله استظهار کرده است که مراد از هجده روزی که گفته اند، یعنی هجده روز متتابع. اصلاً به آن شکلی که اگر آن مقدور نشد باید هر مقداری از صوم که می تواند و یا از صدقه چقدر می تواند هیچ روایتی نیست، اما جمع بین الادله اینطوری است؛ این هم که اینها را جمع کرده است، نه این که این عین متن روایت است ایشان می خواهد روایت نقل کند! می گوید محصل از روایات این در می آید.

منتها باید دید که ایشان از کجا استظهار کرده است. خودش را مستقل نباید به عنوان دلیل در نظر گرفت گفت پس اگر هم روایتی بوده ایشان مرسل ذکر کرده. و بعد بگوییم مرسله مفید را بپذیریم یا نپذیریم، آیا این مراسیل کافی است یا نه؟

ایشان از همین ادله استظهار کرده است.

بیان صاحب جواهر:

صاحب جواهر بیان می کند که چون این هجده روز بدل سی و یک روز متتابع است، قهراً شخص که قدرت داشته باشد سی و یک روز متتابع بجا بیاورد یعنی قدرت داشته باشد که شصت روز روزه بگیرد که سی و یک روزش متتابع باشد آن را بجا می آورد. حالا که قدرت ندارد هر مقداری که قدرت دارد شارع گفته هجده روز بجا بیاورد و این قهراً همانی که مبدل بوده به بدل منتقل می شود که توالی و متوالی بودن است که سی و یک روزش قهراً متوالی بوده آن نیست، هجده روز را متوالی بجا بیاورد.

ص: ۱۳۶

نقد کلام صاحب جواهر:

این دو اشکال دارد، یک اشکال صغروی و یک اشکال کبروی. اشکال صغروی عبارت از این است که این بدل سی روز نیست بلکه بدل جامع بین سی روز و عتق رقبه و اطعام ستین مسکیناً است، شخص مأمور بوده است که یکی از این ثلاث را بجا بیاورد حالا عاجز است از این ثلاثه، بدل جامع ما بین اینها این قرار داده شده است و از این ما بگوییم که توالی معتبر شده است این وجهی ندارد که از این ما تعدی کنیم.

بر فرض قبول کردیم که این بدل شصت روز روزه است و آنجا باید تتابع باشد. این هم بدل آن است. بدلیت هیچ گونه اقتضا نمی کند تماثل بدل با مبدل منه. گاهی اصلاً مباین مباین است! تیمم بدل غسل و وضوء است، چه تشابهی دارد با همدیگر؟! صوم گاهی بدل عتق رقبه می شود، در کجا شبیه به هم می شود؟! یا اطعام بدل قرار می گیرد. این بدلیاتی که هست تباین دارند و اصلاً هیچ ربطی به هم ندارند.

ولی بدلی است که در آن یک تعبد خاصی وجود دارد، در آن آمده که باید هجده روز باشد و چون تعبد خاصی در آن هست پس در تتابع و عدم تتابع هم باید تابع دلیل همان باشیم.

بله اگر تعبد خاصی نبود و ما می خواستیم بدلیت را به وسیله قاعده میسور اثبات کنیم، قاعده میسور می گفت هر مقداری که انسان قدرت دارد باید بجا بیاورد، دیگر به قدر هجده روز درست نبود! اگر پنجاه روزش را شخص قدرت داشت، قاعده میسور می گفت که پنجاه روز را شما بجا بیاورید. ولی شرع مقدس می فرماید شما اگر شصت روز را نتوانستید و آنهای دیگر را هم نتوانستید بجا بیاورید هجده روز کافی است. پس این با قاعده میسور مسأله درست نیست که ما بگوییم قاعده میسور می گوید هر طوری مقدور است با تمام شرائط و خصوصیات همه اش را نمی توانید و یک مقدارش را می توانید انجام بدهید. پس این به وسیله نصوص و تعبد خاصی است که در روایات وارد شده است.

ص: ۱۳۷

به عبارت دیگر در این جا مقتضای بـدلیت به وسـیله قاعـده میسور نیست، به وسـیله ادله بدلیت است و بدلیت هیچ گونه اقتضـا نمی کنـد تماثل بدل با مبدل منه. گاهی اصـلاً مباین مباین است! تیمم بدل غسل و وضوء است، چه تشابهی دارد با همدیگر؟! صوم گـاهی بـدل عتق رقبه می شود، در کجـا شبیه به هم می شود؟! یـا اطعام بـدل قرار می گیرد. این بـدلیاتی که هست تباین دارند و اصلاً هیچ ربطی ندارد مقتضای بدلیت.

خلاصه به نظر می رسـد ما از راه بدلیت بخواهیم مسأله را حل کنیم، این مطلب درستی نیست و تازه اگر بدلیت اقتضا کرد این ویژه گی هـا به بـدل هم منتقـل شود آیا همه این ویژه گیها منتقل می شود مثلا در این جا هم بایـد یک روز بیشتر از نصف را متوالی بگیرد یا همه اش را بایـد متوالی به جا آورد؟ این ها خیلی روشن نیست! اگر ما قانون بدلیت یک چنین اقتضائاتی بکند این احتمال هست که در هجده روز ده روز را روزه بگیرد کافی باشد.

وجهی دیگر برای لزوم تتابع در هجده روز:

یک چیزی من به ذهنم هست که در واجبات ارتباطی بعیـد نیست که متفاهم عرفی اتصال باشـد و تتابع باشد، نه انفصال. یعنی به طـور کلی در واجبـات ارتبـاطی اصـل اولی تتـابع است. در مـوارد غرض واحـدی وجـود دارد که قـائم به مجمـوع من حیث المجموع می شود، لذا انحلالی. به نظر می رسد وجه لزوم تتابع در هجده روز این باشد نه استفاده از بعضی از نصوص.

در مرکبات ارتباطی اگر امری را گفتنـد، ظاهرش توالی و تتابع است. اگر کسـی می خواهـد ریاضت بکشد باید یک ماه روزه بگیرد، این معنایش این است که در عرض چنـد سال یک ماه روزه گرفته کفایت می کنـد؟ اگر بگویند یک چنین ختمی باید باشد، بیست روز یا پنجاه روز یا ... این مرکب ارتباطی کأنه یک واحد عرفی باید حساب بشود و این پشت سر هم قرار بگیرد. این متفـاهم است در خیلی از موارد معمول الآن اگر به شـما دسـتور دادنـد که من می خواهم یک ختم بگیرم می گوییـد شـما هفت روز فلان کار را انجام بدهید؛ انسان نمی فهمد که هفت روز با فاصله! می گوید هفت روز متصل می فهمد. ده روز شما این کـار را انجـام بدهیـد «من أصـبح أربعین صـباحاً» چهـل تـا صـباح این کـار را بکنـد، ظـاهر چهل تا متصل است و همه هم همینطور فهمیده اند. البته در بعضی امور استحبابی ممکن است که چنین ظهوری نداشته باشد.

ص: ۱۳۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

بحث توالی و تتابع در صوم ۹۰/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

مسئله توالی از سه جهت باید بحث بشود:

۱ ــ آیا لفظ ها عند الاطلاق انصراف پیدا می کند به امر متصل زمانی یا نه؟

۲ ــ آیا اجماع و یا شهرتی در این مسئله هست یا خیر؟ که در مقام ترجیح و تعیین به وسیله شهرت یکی از اینها را انسان اختیار بکند.

۳ ــ آیا از نظر نصوص به خصوص در موارد خاصه ادله ای هست یا نه؟

جهت اول:

به نظر می رسد، امر اگر استقلالی باشد، این چه زمانی و چه غیر زمانی اگر به یک مجموع افرادی حکمی روی افرادی آمد این فرد فرد هر کدام استقلال دارد، اتصال به هم لازم نیست، مگر این که قرائن بیاید و الزام بکند. روزه ماه رمضان فوت شده است، چند روز قضاء شده است اینها را باید انسان قضاء بجا بیاورد. ده روز قضاء شده است ده روز باید بجا بیاورد، پنج روز شده پنج روز. این چون خود ماه رمضان، هم خودش و هم قضائش مطلوب های استقلالی است ــ به خلاف بعضی ها از سابقین این معنا را قائل بودند که مجموع ماه رمضان یک واحدی است و حکم روی آن رفته است، این را ما قبلاً هم قبول نکردیم و درست هم نیست ــ هر کدام از اینها اطاعت و عصیان دارد، کفاره دارد، به هم ارتباط نیست و جدا جدا کفاره دارد. اینطور نیست که مجموع عمل واحد باشد، اگر یکی از اینها کم شد یکدانه کفاره و اگر ده تا هم شد همانطور، بیست تا هم شد همانطور، نه اینطور نیست.

ص: ۱۳۹

(سؤال و پاسخ استاد): کل را برای خاطر این که واحد است، خیال میکرده ماه رمضان را باید روزه گرفت و نشده است، باید نیت کل کرد. اصل این که چرا نیت برای همه باید کرد، و الا مستقلات جهاتی ندارد برای اینکه انسان برای تمام اینها نیت بکند. گفته شما علما را احترام بکنید استقلال هم دارد، خوب انسان باید از اول قصد بکند تمام افراد را، آن وقت بعد زید را احترام کند تک تک قصد می کند و امتثال می شود، در این حرفی نیست. اینها واحد فرض کرده بودند، در حالی که اینطور نیست. قضائش هم همینطور است، قضاء به خصوص بعضی از مصادیقش که خیلی روشن تر این که از اول ماه یک روز فوت شده است، از دهم ماه یک روز دیگر، بیست هم یک روز دیگر، حالا ـ اگر یک روز از اول ماه فوت شده بود چون فوریّت لازم نبود هر وقتی که بجا آوردم آوردم. از دهم ماه اگر یک روز فوت شده بود، هر وقت بجا آوردم آوردم. حالا از اول و دهم و بیستم هر کدام یک روز فوت شده است، اینها را بگوییم باید متصل بجا بیاوریم اصلاً تخیل اتصال هم در اینجا نیست و

ذاتاً هر کـدام را در هر زمانی که بجا می آوردم می آوردم، اما حالا که قرار شـد بایـد بچسـبانم به هم، این وجهی نـدارد. این مثـل این است که کسـی روزه اش هم قضـاء شـده است، نمازش هم قضاء شـده است حتماً بایـد نماز و روزه با هم بچسـبد در قضاء، وجهی ندارد.

حالا اگر ماه رمضان چون دو روزش یک نحو اتصالی دارد ما بین هم، هر دو مثلاً نهم و دهم فوت شده است و در اثر تصادف اتصـال داشـته است، ما که می خواهیم قضا بکنیم دو روز را بایـد متصل بجا بیاوریم آن هم وجهی نـدارد، آن ارتباطی نبود ما بین این دو روز، هر کدام جدا و مسـتقل بود و من می توانستیم هر زمانی بجا بیاورم، حالا دیگر به هم بچسـبانم یک مصـلحت خاصه ای روی آن قائم نشده است. بعضی موارد روشن است، بعضی از موارد را هم من گاهی مثال می زدم ...

در امور استقلالی ظهور کلمات در توالی یک تعبد خاصی می خواهد که بگوییم چند واحد مستقل، وقتی که دستور زمانی شد باید متصل به هم بجا آورده بشود.

البته این غیر از فوریت است. گاهی لازمه فوریت اتصال است که این مسئله دیگری است. البته یک معنای اتصال که اگر قائل به فوریت شدیم باید فوری بجا بیاوریم آن یک بحث دیگری است، آن غیر از این اتصال وضعی مورد بحث ماست که وضعاً اگر متصل شد آن باطل دوباره باید بجا آورده بشود.

اما در یک واحد ارتباطی متفاهم عرفی رعایت توالی است. مثل ریاضت که عرض می کردم یک عملی است که انسان باید بیست روز روزه بگیرد. چون آن ریاضت یک اثر واحد است این متفاهم عرفی روی مجموع من حیث المجموع بار است و اینطور نیست که انحلال پیدا بکند یک تکه روی یک روزش و یک تکه هم روی یک روزش. اگر بیست روز برای ختمی دستور داده شد، نوزده روز مثل هیچ بجا آوردن است و حکم واحد را دارد. اینطور موارد به نظر می رسد که متفاهم عرفی در اینطور موارد این است که متصل به هم آورده بشود؛ انسان عمری بخواهد مثلاً بیست روز روزه را بگیرد، این را بگوییم همان اثری را که راجع به ریاضت گفته اند این کار می شود، اینجا انسان می فهمد اتصال را. ممکن هم هست که این اتصال را بگوییم چون معمول در باب ریاضات متصل است، آن وقت اگر اطلاق کردند از لفظ اینطوری استفاده می شود روی معمول بودن امور، نه این که تنها ارتباطی بودن اقتضا می کند اتصال را، چون مشابهاتش از خارج ثابت شده است که باید متصل شد آن را انسان می فهمد؛ آن هم احتمال است.

جهت دوم : بررسی شهرت توالی در هجده روز

راجع به آن هجده روز بدل شهرین که آقایان می گویند مشهور عبارت از اعتباری توالی است، من یک مقداری مراجعه کردم، به نظر می رسد شهرتی در توالی نیست. در این که در خصوص هجده روز باید توالی رعایت شود شهرتی نداریم.

شیخ مفید در مقنعه و سید مرتضی در جمل العلم آنها فرموده اند. ولی اکثر علماء اسمی نبرده اند که این باید متوالی باشد . در شصت روز تصریح به تتابع کرده اند اما در این هجده تا اسمی از تتابع نبرده اند که ظهورش عدم اشتراط تتابع است.

منتها در کثیری از همین کتب به طور کلی یک مطلبی را فرموده اند که در همه روزه ها تتابع لازم است الا چند روز و چون این هجده روز استثناء نشده پس تحت عام باقی می ماند.

ولی به نظر می رسد ما نتوانیم چنین مطلبی را استفاده کنیم. یعنی نمی توان از عدم استثناء توالی در هجده روز را نتیجه گرفت به دو دلیل:

اول: در بعضی موارد به طور کلی تتابع شرط است اما در بعضی موارد تتابع در جزیی از آن شرط است مثل مواردی که در سی و یک روز شرط است.در کلام این آقایان مستثنی منه در مواردی مردد است و نمی دانیم که از تتابع به نحو کلی استثناء شده یا از تتابع جزیئ هم تتابع حساب شده و داخل تحت مستثنی منه هست.

دوم: این که گفته اند در همه موارد تتابع شرط است غیر از چند مورد در بعضی از موارد اصلا هجده روز در ذهنشان نبوده لذا نمیدانیم این هجده روز داخل در مستثنی است یا مستثنی منه.

چون در نظر نیاورده اند، ما نمی دانیم اگر بپرسند چه خواهیم گفت! خیلی هایشان همین کلی را گفته اند که همه جا تتابع الا چند مورد، بعد در جزئیات موارد، موارد مختلفی که رسیده اند اسمی از توالی نبرده اند راجع به همین هجده روز وقتی به آن رسیده اند اسمی از آن نبرده اند. لذا ما نقداً تردید داریم که شهرتی داشته باشد

جهت سوم: نصوص وارد شده در این مسئله

روایات مختلف است. بعضی صحاح است و بعضی برای تأیید خوب است. بعضی از روایات راجع به عدم اعتبار تتابع و بعضی هم دلیل بر اعتبار تتابع است.

مثلًا یکی از آن ادله ای که برای عدم اعتبار تتابع آورده اند روایت عبدالله بن سنان است(۱) : عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کُلُّ صَوْمٍ یُفَرَّقُ إِلَّا ثَلَاثَه أَیَّامٍ فِی کَفَّارَه الْیَمِینِ .

این استدلال به نظر ما یک مقداری محل تأمل است، ممکن است مراد از «کل صوم یفرّق» اصل تفریق باشد که حتی اگر نصف بیشتر را باید متوالی بیاورد باز هم جزء تفریق به حساب می آید. در مقابل سلب کلی که باید تمام آن متوالی آورده شود.

روایتی هم وجود دارد که شاید دلالت داشته باشد بر این که اصل اولی عبارت از عدم تفریق است مانند روایتی که مرحوم صدوق از فضل بن شاذان در علل الشرایع و عیون آورده(۲) و صاحب جواهر به آن استدلال کرده است. که ما آن را به عنوان تأیید ذکر خواهیم کرد.

ص: ۱۴۳

۱- (۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۴۰ .

۲- (۲) . وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۰ : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ وَ الْعِلَلِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ إِنَّمَا وَجَبَ الصَّوْمُ فِی الْکَفَّارَهِ عَلَی مَنْ لَمْ یَجِدْ تَحْرِیرَ رَقَبَهٍ الصِّیَامُ دُونَ الْحَجِّ وَ الصَّلَاهِ وَ غَیْرِهِمَا مِنَ الْأَنْوَاعِ لِأَنَّ الصَّلَاهَ وَ الْحَجَّ وَ أَنْوَاعَ الْفَرَائِضِ مَانِعَهٌ لِلْإِنْسَانِ مِنَ التَّقَلُّبِ فِی أَمْرِ دُنْیَاهُ وَ مَصْلَحَهِ مَعِیشَتِهِ مَعَ تِلْکَ الْعِلَلِ الَّتِی ذَکَرْنَاهَا فِی الْحَائِضِ الَّتِی تَقْضِی الصِّیَامَ وَ لَا تَقْضِی الصَّلَاهَ وَ إِنَّمَا وَجَبَ عَلَیْهِ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ دُونَ أَنْ یَجِبَ عَلَیْهِ شَهْرٌ وَاحِدٌ أَوْ ثَلَاثُ أَشْهُرٍ لِأَنَّ الْفَرْضَ الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَی عَلَی الْخَلْقِ هُوَ شَهْرٌ وَاحِدٌ فَضُوعِفَ هَذَا الشَّهْرُ فِی الْکَفَّارَهِ تَوْکِیداً وَ تَغْلِیظاً عَلَیْهِ وَ إِنَّمَا جُعِلَتْ مُتَتَابِعَیْنِ لِئَلَّا یَهُونَ عَلَیْهِ الْأَدَاءُ فَیَسْتَخِفَّ بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً هَانَ عَلَیْهِ الْقَضَاءُ وَ اسْتَخَفَّ بِالْإِیمَانِ.

کلام آقای خویی:

آقای خوئی در این موضوع بحث نسبتاً مفصلی کرده است(۱) . آقای حکیم هم بحث کرده است اما کلام آقای حکیم در مواردی خالی از تسامح نیست لذا محور بحث را کلام آقای خویی قرار می دهیم.

کلام ایشان این است:

«مشهور می گویندکه احوط(۲) این است که در سایر اقسام صوم کفاره هم احتیاط در این است که تتابع رعایت شود. محقق در شرایع می گوید که در جمیع اقسام صیام غیر از چهار مورد ــ صوم نذر و عهد و یمین که تابع نذر ناذر است، صوم قضاء ماه رمضان و صوم هجده روز بدل از بدنه واجبه در کفاره صید و صوم بدل هدی در هفت روز بعد که مکمل سه روز ایام حج است. در این موارد تفریق حتی اختیارا جایزاست. ــ چه سه روز باشد یا هجده روز باشد یا دو ماه باشد تتابع شرط است.

صاحب جواهر می فرماید ادله هنگام اطلاق به تتابع انصراف دارند. وقتی می گویند یک ماه یا یک سال روزه این عرفا به تتابع منصرف است. این مطلب مؤید به فتوای اصحاب نیز هست. تتابع در صوم کفاره شبیه تتابع در ایام حیض و اعتکاف و اقامه عشره است. اتصال و توالی در این امور هم به خاطر همین انصراف است. موید این مطلب هم روایت صدوق است در علل که می فرماید:

۱- (۳) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۵۶ .

۲- (۴) . این نشان دهنده این است که ایشان تردید دارد که در غیر شهرین متتابعین و هجده روز بدل شهرین،تتابع لازم است لذا در بقیه هم ایشان دیگر احتیاط می کند.

لِئَلَّا يَهُونَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فَيَسْتَخِفَّ بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً هَانَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَ اسْتَخَفَّ بِالْإِيمَانِ. که تعلیل این روایت دلالت بر این دارد که تفریق موجب کوچک شمردن و سست شدن قضا می شود.»

دیدم که یک نامه ای بین محمد خان قزوینی و تقی زاده هست که ردّ و بدل شده است، یکی از این نامه های قزوینی که چاپ شده است آنجا هست که من برای انجام دادن فلان کار نرسیدم، منشأش هم بی کاری است. این می گفت تعجب نکن که چرا بیکاری علت بشود. می گفت اگر انسان کار داشته باشد می گوید الآن وقت می گذرد و برای هر کاری ساعت می گذارد و آن وقت من باید بجا بیاورم. انسان بی کار می گوید حالا توسعه دارد و فردا بجا می آورم، فردا هم یک کاری پیش می آید و می گوید توسعه دارد و در اثر چیز می بینید که همه از بین رفته است. می گوید اگر زود یقه انسان را نگیرد که پشت سر هم بجا بیاورد، می گوید حالا یک روز دیگر بجا می آوریم و این سست می شود. خوب این تعلیل اقتضا می کند که ما باید دستوراتی که به ما داده شده است را فوری پشت سر هم انجام بدهیم تا این سستی به وجود نیاید که این خودش یکی از چیزهایی است که شاید بعضی ها استدلال کنند برای فوریّت، اصل اولی در اوامر فوریت است.

یک نکته از جلسه قبل:

دیروز من فراموش کردم که این را عرض کنم، من قرب الاسناد را نگاه کردم راجع به آن «أفطر» یا «أیسر» ما مقابله کردیم با نسخی، دوتای از این نسخ «أیسر» دارد و ذیلش هم قرینه است برای این که «أیسر» درست است، همانطوری که نسخه صاحب وسائل است همان درست است. علی بن جعفر هم که مسائلش همینطور است.

ص: ۱۴۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ادله لزوم توالی و تتابع در کفاره صوم ۹۰/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

سه وجه برای این که اصل اولی در امور زمانی توالی است، ذکر شده است:

۱ــ روایات

۲ ــ فتوای مشهور

۳ ــ انصراف به توالی

روایات:

به برخی از روایات برای عدم تتابع استدلال شده و به برخی برای لزوم تتابع مانند. روایتی که برای لزوم تتابع به آن استدلال شده روایت فضل بن شاذان(۱) است، که سؤال می کند برای چه دو ماه متصل شخص باید روزه بگیرد! اتصال برای چه قید شده است؟ حضرت می فرماید بر این که شخص سبک نشمرد، اگر منفصل شد اهمیت نمی دهد و امروز و فردا می کند و اصل آن از بین می رود، چون در خیلی از واجبات موسّعه این مطلب وجود دارد که توسعه منشأ فوت می شود. انسان می گوید بعد می توانم انجام بدهم و بعد می بیند که عمر انسان تمام شد و دیگر کاری نکرده است. اینجا روایت می گوید برای این که سبک نشمرد و این عملی بشود، گفته اند تتابع شرط است.

ص: ۱۴۶

۱- (۱) . وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۰ : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ وَ الْعِلَلِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ إِنَّمَا وَجَبَ الصَّوْمُ فِی الْکَفَّارَهِ عَلَی مَنْ لَمْ یَجِدْ تَحْرِیرَ رَقَبَهٍ الصِّیَامُ دُونَ الْحَجِّ وَ الصَّلَاهِ وَ غَیْرِهِمَا مِنَ الْأَنْوَاعِ لِأَنَّ الصَّلَاهَ وَ الْحَجَّ وَ أَنْوَاعَ الْفَرَائِضِ مَانِعَهٌ لِلْإِنْسَانِ مِنَ التَّقَلُّبِ فِی أَمْرِ دُنْیَاهُ وَ مَصْلَحَهِ مَعِیشَتِهِ مَعَ تِلْکَ الْعِلَلِ الَّتِی ذَکَرْنَاهَا فِی الْحَائِضِ الَّتِی تَقْضِی الصِّیَامَ وَ لَا تَقْضِی الصَّلَاهَ وَ إِنَّمَا وَجَبَ عَلَیْهِ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ دُونَ أَنْ یَجِبَ عَلَیْهِ شَهْرٌ وَاحِدٌ أَوْ ثَلَاثُ أَشْهُرٍ لِأَنَّ الْفَرْضَ الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَی عَلَی الْخَلْقِ هُوَ شَهْرٌ وَاحِدٌ فَضُوعِفَ هَذَا الشَّهْرُ فِی الْکَفَّارَهِ تَوْکِیداً وَ تَغْلِیظاً عَلَیْهِ وَ إِنَّمَا جُعِلَتْ مُتَتَابِعَیْنِ لِئَلَّا یَهُونَ عَلَیْهِ الْأَدَاءُ فَیَسْتَخِفَّ بِهِ لِأَنَّهُ إِذَا قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً هَانَ عَلَیْهِ الْقَضَاءُ وَ اسْتَخَفَّ بِالْإِیمَانِ.

روایت فضل بن شاذان راجع به شهرین متتابعین است ولی از آن جا که علت تتابع را بیان کرده و علت موجب تعمیم حکم می شود لذا از موضوع معلّل تعدی می کند و همه کفارات را شامل می شود. یعنی هر جا که روزه به عنوان کفاره واجب شد در آن تتابع شرط است.

ولی به نظر می رسد این بیان تمام نباشد. موضوع روایت فضل بن شاذان کفاره افطار ماه رمضان است. شاید در این جا اهمیت موضوع در تتابع مـدخلیت داشـته باشـد. چون موضوع آن خیلی مهم است شارع نمی خواهـد در آن تسامـح شود و مصالح آن فوت شود. اگر تتابع را ذکر نمی کرد کسـی حاضـر نمی شد که دو ماه تمام را بجا بیاورد، قهراً یک مقدارش از بین می رفت. اما آیا می توان گفت که در همه کفارات همین اهمیت لحاظ شده است؟ این طور نیست. بعضی از کفارات، یک مشت گندم تعیین شده این پیداست که آن اهمیت را ندارد. بنابراین نمی توان حکم یک کفاره را به کفاره دیگر تعمیم داد. درست اسـت کـه در این روایت علت ذکر شـده امـا این علت برای امری است که از نظر شـارع اهمیت ویژه ای دارد لـذا علت نمی توانـد به سایر موارد کفارات تعدی پیدا کند.

۲ _ شهرت:

مسأله شـهرت هم به نظر ما ثابت نیست. هر چنـد تعبیر کرده انـد که همه جا تتابع لازم است الا موارد خاص، اما نمی دانیم که در این عبـارت ها این مورد خاص هم لحاظ شـده یا نه. انسان اگر مجموع را ملاحظه کنـد معلوم نیست یک چنین شـهرتی در این مورد باشد.

۳ _ انصراف به تتابع:

مسأله عمـده عبارت از انصـراف است. همه آقایان قبول دارنـد که کلماتی که برای تعداد تکرار و یا مقدار زمان وضع شده اند در مفهوم آن هـا تتـابع وضع نشـده است. به عبـارتی تتـابع در موضوع له آن هـا نیست. اگر گفتنـد سه روز این عمـل را انجـام بدهید با فاصـله هم انجام داده است، در این جا کلمه سه روز صدق می کند. در سه روز نخوابیده که بلا فاصـله و متتابع باشد، اگر فاصله شد دیگر سه روز نیست.

اما بحث در این است که آیا این کلمات منصرف به یک معنای متتابع هستند یا خیر؟ این مورد بحث است. همه قبول دارند که در موضوع له الفاظ تتابع نیست اما بعضی می گویند که هنگامی که ما می خواهیم این احکام را پیاده کنیم ذهن می رود روی مصادیق متصل و متوالی.

مرحوم آقای خوئی انصراف را قبول ندارند. آقای حکیم، صاحب مدارك و برخی دیگر هم همین نظر را دارند. آنها هم گفته اند ما دلیلی نداریم، منتها آقای خوئی این موضوع را بسط داده است.

بیان مرحوم آقای خویی(۱) بر عدم انصراف:

ایشان ابتدا کلام صاحب جواهر را آورده سپس آن را نقد می کنند.

صاحب جواهر می فرمایـد: «ادله هنگام اطلاق به تتابع انصـراف دارنـد. وقتی می گوینـد یک ماه یا یک سال روزه این عرفا به تتـابع منصـرف است. این مطلب مؤیـد به فتوای اصـحاب نیز هست. تتـابع در صوم کفاره شبیه تتابع در ایام حیض و اعتکاف و اقامه عشره است و مستند فقها برای لزوم اتصال و توالی در این امور هم به خاطر همین انصراف است.»

ص: ۱۴۸

۱- (۲) _ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۵۶.

ایشـان در پاسـخ مرحوم صاحب جواهر می گوینـد «اگر هم در بعضـی موارد انصـرافی باشـد این انصـراف مسـتند به حاق لفظ نیست تا ما بتوانیم آن را به همه موارد تعمیم بـدهیم. بلکه هرجا که چنین انصـرافی وجود دارد به خاطر قرائن داخلیه و خارجیه است.

درست است که در حیض، اعتکاف و اقامه عشـره مسـتند آقایان برای توالی و تتابع همین انصراف است اما در همین موارد هم منشأ این انصراف حاق لفظ نیست بلکه وجود قرائن است.

بعـد ایشان می آید در تک تک این سه مورد منشأ انصـراف را بیان می کند: در اقامه عشـره ایشان می گوید: اگر شـما مثلا به مشـهد الرضا برویـد و هشت روز آن جا اقامت کنیـد و بعـد به یکی از روسـتاهای اطراف برویـد و یکی دو شب اقامت کنید و بر گردیـد و دو روز دیگر هم در مشـهد اقـامت کنیـد آیا درست نیست بگویـد «من در مشـهد ده روز اقامت کردم؟» عرف این جمله خبریه را صـحیح می داند. بنا بر این خود لفظ «ده روز اقامت» منصرف به اقامت متوالی و متصل نیست. از طرف دیگر ما روایتی نـداریم که اقامت باید متوالی و پیوسـته باشد، پس چرا توالی شـرط اقامت ده روز است؟ ایشان می فرماید به خاطر این که مـا از روایات اسـتفاده می کنیم که هر سـفر یک موضوع مسـتقل است و حکم مسـتقلی دارد. بنابراین مسـئله اقامت ده روز مربوط به یک سفر است. حال اگر کسی در بین حضورش در مشهد دو روز به اطراف آن برود این سفر جدیدی محسوب می شـود که حکم خودش را دارد و چون سـفر اولش یعنی مـدت اقـامت در مشـهد کمـتر از ده روز بوده و بایـد نمـازش را قصـر بخوانـد. بنـابراین منشأ اعتبار توالی در اقامه عشـره این است که از نظر شارع هر سـفری حکم خاص خودش را دارد لازمه این حرف این است که اقامه عشره مربوط به یک سفر باشد.

از آن جا که جملات خبریه و انشائیه از این جهت با هم تفاوت ندارند و خبریه و انشائیه بودن جملات موجب نمی شود در جایی انصراف به استمرار اعتبار وجود داشته باشد و در جای دیگر نداشته باشد بنابراین ما کشف می کنیم که در جملات انشائیه هم این کلمات منصرف به فرد مستمر نیست.

یا اگر منزلی را برای یک سال اجاره کنیم، و بعد از تمام شدن یک سال، دو ماهی را در جای دیگری ساکن شویم و دوباره برگردیم و در جای اول یک سال دیگر بمانیم، آیا درست نیست بگوییم «من در این منزل دو سال سکونت داشتم؟» آیا این اطلاق خلاف متفاهم از منصرف لفظ است؟

در مورد شرط توالی در ایام حیض که می گویند باید حد اقل سه روز متوالی باشد، این به خاطر این است که در روایات آمده که اقل آن سه روز و اکثر آن ده روز است. چنین تعبیری که در مقام تحدید است ظهور در استمرار دارد.

در اعتکاف هم شرط استمرار به خاطر این است که اگر معتکف از مسجد خارج شود اعتکاف باطل می شود و این مستلزم حضور متوالی معتکف در مسجد است. این بخاطر انصراف سه روز در سه روز متوالی نیست. بنابراین قرائن خاصه در هر مورد چنین اقتضایی دارد.

به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آقای خویی راجع به قصد اقامه کاملاً درست است و سفر واحد مقتضایش اتصال است.

اما در دو مثال دیگر جواب ایشان محل اشکال است. حیض را تعبیر کرده اند أقل الحیض ثلاثه چون در مقام تحدید است، تحدید اقتضای اتصال می کند. چرا تحدید اقتضای اتصال کند؟ تحدید این است که باید سه روز باشد و کمتر نباشد، بیشترش هم معتبر نیست و معنای تحدید این است. اما این که متصل باشد از تحدید چنین چیزی در نمی آید. اگر کسی گفت من هر روز حد اقل سه منبر می روم آیا حتماً باید این سه تا منبر چون کلمه سه رویش آورده ام و تحدید کردم و چهارتا هم این حکم نیست، پس بنابراین باید متصل به هم باشد. آیا تحدید چه اقتضایی می کند؟ شما می بینید که خود حیض آن سه روز اولش متصل است، آن سه روز که گذشت روز های دیگر منفصل است. شما می گویید این اقتضا می کند که سه روزش متصل باشد و آنهای دیگر منفصل؟

ص: ۱۵۰

قائلین به انصراف می گویند چون خود لفظ را القاء کنند مراد اتصال فهمیده می شود و الا حد ذکر کردن مگر منافات دارد با حد بودن یک چیز دیگری. توی خود همین چیزهایی که هست بعضی جاها که ثابت شده است استثناء کرده اند، این موارد استثناء هم تحدید شده است! حکم را برده اند و محدود شده به یک حدودی، منتها منفصل بوده است. حد به هیچ گونه اقتضای اتصال نمی کند.

راجع به اعتکاف هم بطلان اعتکاف بخاطر خروج از مسجد منشأ فهم توالی و استمرار نمی شود. فرض کنید کسی ده روز ماند و هیچ بیرون هم نرفت، سه روز منفصل روزه گرفت، آیا این کفایت می کند؟ روز اول را روزه می گیرد، بعد هم روزه نمی گیرد ولی از مسجد خارج نمی شود و یا اگر خارج می شود خروج غیر مضر که برای حاجتی باشد که استثناء شده است خارج شده است. ولی روزه اش را منفصل ذکر می کند و یا قصد اعتکافش را منفصل قصد می کند که این روز اول من، روز سوم من و یا روز پنجم من که اعتکاف باشد و احکام رویش بیاید. این که کافی نیست!

ما در برخی جملات خبریه هم بالوجدان استمرار را می فهمیم. مرحوم آقای والد ما با مرحوم آقای خمینی صبح ها بین الطلوعین قدم می زدند، آقای خمینی می فرمود که من کمردرد داشتم آن کمردردم رفع شد با همین قدم زدن های بین الطلوعین. از مرحوم آقای والد شنیدم که ایشان می فرمود «ما صد روز قدم زدیم». آیا شما از این کلمه صد روز تفریق را می فهمید یا توالی را؟ به نظر می رسد متفاهم عرفی از این عبارات توالی و تتابع است.

ص: ۱۵۱

در این موارد بدون قرینه خارجیه انسان می فهمد که صد روز متصل. به هر کسی هم القاء کنیم می فهمد که متصل. همین که بگوید من ده روز در مشهد ماندم، اگر ده سال رفته و هر سال یک روز مانده است این خلاف انصراف است. حالا یک چیزهایی که متعارفاً با آن ضمیمه بشود و یک مقدار گاهی هم بیرون می روند آنها هم ملحق است.

جمع بندی نهایی: تفکیک بین واجب ارتباطی و واجب استقلالی

نقداً به نظر می رسد که اگر بگویند که شما هجده روز این کار را انجام بدهید، معنایش عبارت از این است که متصل است و قرینه ای بر خلاف نباشد اینطور استفاده می شود.

البته در واجبات ارتباطی چنین ظهوری دارد. کفاره یک واجب ارتباطی است. اگر کسی هفده روز به جا آورد و یک روز را نیاورد گویا اصلا کفاره را اتیان نکرده است. این طور نیست که کفاره به تعداد روزها تقسیم بشود و اگر مثلا نه روز روزه گرفت نیمی از کفاره را بجا آورده باشد. اما اگر واجب استقلالی باشد چنین ظهوری ندارد.

خلاصه به نظر می رسد که فعلاً همانطور که خیلی ها حکم کرده اند به اتصال، باید هجده روز را متصل آورد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در کفارات ۹۰/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

نظر نهایی: عدم لزوم تتابع در کفارات

بحث ما در این بود که آیا در مواردی که صوم به عنوان کفاره واجب می شود آیا تتابع لزوم دارد و باید متوالی و پیوسته اتیان شود یا نه ذات امر به کفاره اقتضای تتابع را ندارد.

ص: ۱۵۲

استظهاری که ما قبلاً می کردیم و می گفتیم: مرکبات ارتباطی ظهور در تتابع دارد، این استظهار قبل از مراجعه به روایات بود. می گفتیم اگر به یک مرکب ارتباطی حکم کردند و گفتند که چند روز این کار را بکن، معنایش چند روز متصل است.

ولی دو تا روایت وارد شده است از آن دو روایت استفاده می شود که این اصل به هم می خورد.

۱ _ صحیحه عبدالله بن سنان(۱) :

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ صَوْمٍ يُفَرَّقُ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ .

فقط در سه که در کفاره یمین هست تتابع را اثبات کرده است. به عبارت دیگر درهمه موارد تفریق جایز است مگر سه روز کفاره یمین. از آن جا که در بعضی موارد تا سی و یک روز و در بعضی دیگر تا پانزده روز باید تتابع باشد، پس ما می گوییم مراد از یفرّق که در اینجا هست أعم از اینکه به کلی تفریق جایز باشد یا تفریق فی الجمله باشد. مثلا در کفاره رمضان هر چند در سی و یک روز اول باید متتابع باشد اما در مابقی تفریق جایز است پس در همین مورد هم فی الجمله تفریق وجود دارد.

استظهاری که ما می کردیم تتابع کل بود و این ظهور به وسیله روایت از دست ما گرفته می شود. و حتی نسبت به بعض هم دیگر ظهوری در تتابع ندارد. ما در این جا دو ظهور که نداریم که اگر روایت جلوی یکی را گرفت آن دیگری باقی باشد. لذا دیگر دلیلی و ظهوری بر تتابع درکار نیست.

۱- (۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۴۰.

به علاوه در شهرین در خود ادله، تتابع ذکر شده و آمده است که «شهرین متتابعین» اما در موارد دیگر تتابع ذکر نشده و اهمال شده از همین هم استفاده می شود که در این موارد تتابعی در کار نیست.

۲ ــ روایت سلیمان بن جعفر الجعفری(۱) :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشْيَمَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ أَيَّامٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَ يَقْضِيهَا مُتَفَرِّقَةً قَالَ لَا بَأْسَ بِتَفْرِيقِ قَضَاءِ شَهْرِ رَمَضَانَ إِنَّمَا الصِّيَامُ الَّذِی لَا يُفَرَّقُ كَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَ كَفَّارَةُ الدَّمِ وَ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ

.

بررسی سند روایت:

سلیمان بن جعفر الجعفری و احمد بن محمد ثقه هستند. بحث در علی بن احمد بن أشیم است که شیخ طوسی درباره اش تعبیر می کند: «مجهولٌ»، یعنی ما او را نمی شناسیم و به خصوصیاتش واقف نیستیم.

در فقیه(۲) در طریقش به علی بن احمد بن اشیم احمد بن محمد بن خالد قرار دارد. ما از طریق احمد بن محمدبن خالد نمی توانیم او را توثیق کنیم چون در مورد احمد بن محمد خالد برقی نوشته اند که یروی عن الضعفا ویعتمد المراسیل. لذا نقل او نمی تواند علامت اعتبار باشد.

ص: ۱۵۴

۱- (۲) .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۲۰ .

۲- (۳) . و ما كان فيه عن عليّ بن أحمد بن أشيم فقد رويته عن محمّد بن عليّ ماجيلويه- رضى اللّه عنه- عن عمّه محمّد بن أبى القاسم، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن أحمد بن أشيم «۳». من لا يحضره الفقيه، ج، ص: ۵۱۵ .

البته ما تردید داریم که در طریق صدوق به علی بن احمد بن اشیم، احمدبن محمدبن خالد باشد، چون تمام آن هایی که از علی بن احمد بن اشیم نقل کرده اند، در همه آن ها احمد بن محمد بن عیسی است، یک جا ما پیدا نکردیم که از احمد بن محمد بن خالد نقل کرده باشد. احمد بن محمد علی وجه الاطلاق هم در اینطور موارد همان ابن عیسی است. خلاصه از این ناحیه بعید نیست که ما این را هم معتبر بدانیم و روایت مورد قبول باشد.

اما حتی اگر این را هم نپذیریم می توانیم از راه دیگری او را توثیق کنیم. چون در کتب اربعه او غیر از احمد بن محمد بن عیسی راوی دیگری ندارد. به علاوه احمد بن محمد بن عیسی که راوی اوست به طور کثرت از وی روایت دارد نه این که احیاناً در یک جایی از او یک روایتی را نقل کرده باشد. این نشان می دهد که او شیخ احمدبن محمد بن عیسی بوده و این کثرت روایت اجلا دلالت بر وثاقت دارد.

منتها جمع ما بین این روایت با صحیحه عبدالله بن سنان چه می شود؟ صحیحه عبدالله بن سنان تعبیر کرده است و می گوید فقط در یک مورد تتابع لازم است اما در روایت سلیمان بن جعفر سه مورد استثناء شده است.

جمع بین این دو دسته روایت:

جمع بین این روایت و صحیحه عبدالله بن سنان عبارت از این است که آنجایی که گفته بود در همه جا تفریق جایز است غیر از یک مورد منظور از تفریق اعم از تفریق جزئی و تفریق بالکل است. اما در روایت سلیمان بن جعفر مراد از تفریق تفریق کل است یعنی در این موارد نمی توان همه اش را متفرق به جا آورد. در این موارد حداقل باید بیش از نصف آن متتابع به جا آورده شود.

طبق نظر قائلین به تتابع، چرا در کفاره صید حرام تتابع شرط نیست؟

کسانی که گفته انـد تتابع لازم است چهار صورت را اسـتثناء کرده انـد. آن چهار صورت سه صورتش ربط به متن عروه ندارد که مورد بحث مـاست، یـک مورد فقـط از آنها مربوط به کفاره است که متن عروه راجع به آن است. آن سه مورد دیگری که به طور استثناء از تتابع کرده اند راجع به کفاره نیست.

لذا اقای حکیم ایشان می فرمایند که در شرایع یک مورد استثناء شده است از تتابع با این که در شرایع چهار مورد استثناء شده است، ولی ایشـان چرا تعبیر یـک مورد می فرماینـد. منظور ایشـان این است که آن که راجع به موضوع مورد بحث است یک مورد است. لذا تعبیری را که آقای حکیم نقل می کنند از شرایع با آن که آقای خویی نقل می کنند هیچ کدام تهافتی ندارد.

آن مورد اسـتثنا صید حرام است. در این جا گفته اند: کفاره صید متتابع نیست که از آن استفاده می شود حتی صید نعامه و آن هم اگر کسـی چیز بکنـد اگر شتر مرغ را صـید بکند آن هم تتابع ندارد. مشـهور آمده اند اسـتثناء کرده اند و گفته اند تتابع در صید نعامه نیست.

علامه در کتابهـایش نسـبت داده که شـیخ مفیـد در مقنعه و سـید مرتضـی، گفته انـد دو ماهش پی در پی است و تتابع در آن هست. بعضی جاهای دیگر(۱) سـلار اضافه شـده است. این سه بزرگوار فرموده اند تتابع در جزاء صـید هم هست که اطلاقش اقتضا می کنـد حتی در صـید نعامه، چون صـید نعامه اسـتثنائی نشده است در کلمات. پس جزاء الصـید اینها گفته اند اینجا هم تتابع هست نسبت به سه تا.

ص: ۱۵۶

۱- (۴) .الآن دقیق یادم نیست که سلار را علامه اضافه کرده است یا دیگران.

ما غیر از این سه مورد دو مورد دیگر هم پیدا کردیم. یکی ابن براج در شرح جمل العلم سید مرتضی؛ و دیگری علاء الدین حلبی در اشاره السبق است.

با این که در کتب علامه حدأکثر بیش از سه مورد برای قائلین به تتابع ذکر نشده است ـ شیخ مفید و سید مرتضی و سلار ـ اما ایشان در «مختلف» دعوای شهرت کرده است بر این که تتابع در جزاء الصید هست. بر خلاف دیگران ایشان دعوای شهرت کرده است و مشهور این است که در جزاء الصید تتابع وجود دارد.

اما این پنج نفر برای دعوای شهرت کافی نیست. درست است که بعد از علامه تتابع در جزاء صید شهرت یافت اما علامه که می گوید تتابع شهرت دارد، منظورش زمان قبل از خودش است. لذا ما اشخاص بعدی را نمی خواهیم ذکر کنیم. ما باید ببینیم که آیا بین قدما که قبل از زمان علامه هستند این قول مشهور است یا خیر؟

به نظر می رسد که قبل از علامه چنین شهرتی در کار نیست. هفت تا از بزرگان در نُه کتاب قائل عدم تتابع شده اند. شیخ طوسی در سه کتابش(۱) مبسوط، جمل العقود و اقتصاد قائل به عدم تتابع است. شیخ با این که می گوید اصل اولی تتابع است جزاء الصید را استثناء کرده است. أبو الصلاح حلبی در «کافی»، ابن ادریس در سرائر، ابن زهره در «غنیه»، ابن حمزه در «وسیله»، قطب الدین کیدری در «اصباح» و محقق در «شرایع» می گویند تتابع در جزاء الصید شرط نیست.

۱- (۵) .من فرصت نشد که خلاف را نگاه کنم ببینم آنجا هم قائل به عدم تتابع است یا نه.

بنابر این شهرتی در کار نیست. منتها باید دید اینهایی که قائل به تتابع هستند روی چه معیار آمده اند کفاره صید نعامه را استثناء کرده اند ؟ در روایات اسمی از این مطلب که جزاء الصید مستثنی باشد نیست.

من حدس می زنم نظر اینها به این است که می گوید شخص اگر صید نعامه کرد ، اصل اولی در باب جزاء الصید این است که بدنه بدهند؛ اگر بدنه نبود، می گویند قیمت بدنه را در نظر بگیرند که چند ارزش دارد، با آن گندم بخرند و به فقرا بدهند. البته لازم نیست که از شصت تجاوز بکند. معمولا این گندم تدریجاً داده می شود، این فقیر را پیدا کند به او بدهد و بعد هم یک فقیر دیگری پیدا کند. حالا ـ اگر این را هم نمی تواند انجام بدهد به جایش روزه بگیرد. به جای هر ده تا فقیر سه روز روزه بگیرد. که می شود هجده روز. این ها می خواستند از همین جا عدم تتابع را استظهار بکنند، گفته اند چون در خود مبدل منه تدریجی است پس در بدل هم تتابع شرط نیست.

متن عروه: مسأله ۲:

إذا نذر صوم شهر أو أقلّ أو أزید لم یجب التتابع (۱) إلّا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فیه.

ایشان می فرمایند در نذر تتابعی لازم نیست مگر این که منصرف باشد و قرائنی باشد که مراد از این که می گوید یک ماه، متتابع باشد. اینجا اگر انصراف پیدا کرد که باید متتابع به جا آورد و یا صریحا شرط کرد آن هم باید متتابع باشد. ولی در غیر از این تتابع معتبر نیست.

ص: ۱۵۸

اینجـا یـک فرمایشـی آقای حکیم در بعضـی جاها دارد که به نظر ما محل بحث بود. ایشان راجع به این که در حج(۱) فوریت معتبر است بیـانی دارنـد. آقای حکیم می فرماینـد «لله علیّ» این دین است، دینی است که شـخص مـدیون خداونـد است به این عمـل؛ خاصـیت دین این است که از داین بایـد در تـأخیر اجـازه تأخیر گرفته باشـد. پس از خاصـیت خود دین فوری بودن آن است.

وقت این معنای دینیت در «لله علی الناس حجّ البیت» از لام لله اسـتفاده می شود، در نذر هم همینطور می گویند؛ می گویند لام «لله علیّ کذا» مثل لزید علیّ کذا این دینیت اثبات می کند، مقتضای دینیت فوریت را اقتضا می کند.

آن فرمایش آقای حکیم اگر درست باشد اقتضا می کند که در مسأله نذر هم فوریت باشد.

منتها عرض ما این است که ذات دین اقتضای فوریت ندارد. اگر انسان دین را به صورت نسـیه عهده دار شود و یا مهمل باشـد این اقتضای فوریت نـدارد. مگر این که انسان اجیر شده باشد که فوری انجام دهد. اگر جایی دین حال باشد پس باید فورا آن را پرداخت کنـد اما در مواردی که خود آن طلبکار بایـد فکر کنند که آیا آنی است و یا قابل تأخیر است، دلیلی نداریم بر این که فوراً ففوراً جایز باشد.

۱- (۶) . بر فرض که بر شخصـی حـج واجب شده و او میداند که تا چند سال دیگر زنده است آیا می تواند به تاخیر بیندازد یا نه؟ مثلا ابن قولویه که از گفته معصوم یقین پیـدا کرده بود که سـی سال زنـده می ماند آیا می تواند از یک سال تأخیر بیندازد به سال دیگر؟ بعضی ها اشکال کرده اند و گفته اند ما دلیل معتنابه نداریم چون روایاتش یک مقداری سخت است.

بنا بر این در نذر صوم شهر اگر بالارتکاذ فوری شد که همان انصراف است، اگر بالارتکاز توسعه پیدا کرد که خودش بالاطلاق دلالت می کند. اما یک طوری است که مهمل است و دلیلی در کار نیست، با اصل برائت باید تمسک کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقسام صوم کفاره ۹۰/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

یک نکته درباره اقسام صوم کفاره

صومی که به عنوان کفاره واجب می شود دارای اقسامی است که یک مورد آن را صاحب عروه اشاره نکرده است. آقایان هم در شرح و حاشیه هیچ کدام به آن اشاره نکرده اند. آن هم مربوط به کسی است که عمدا در ماه رمضان افطار کند. این کفاره اش تخییر بین خصال ثلاث ــ عتق رقبه، شصت روز روزه و یا اطعام شصت مسکین ــ است. اگر هیچکدام را نتوانست انجام دهد در مرتبه بعد باز هم مخیر است بین هجده روز روزه و یا تصدق به آن مقداری که در توانش است. یعنی تخییر هم در بدل هست و هم در مبدل منه. این هم یکی از اقسام کفارات صوم است که صاحب عروه با آن که در مقام استقصاء بوده آن را ذکر نکرده است.

تسامحی در عبارت عروه

ما عرض کردیم که اگر بگویند یک ماه یا ده روز کاری را انجام دهید این یک نحو انصراف دارد به فرد متتابع. در حالت کلی هر جا به یک واجب ارتباطی امر شد این ظهور در تتابع دارد منتها چون روایات بر خلافش هست ما از این ظهور رفع ید می کنیم، لذا در غیر از مواردی که تتابع ثابت شده باشد، اصل اولی عدم تتابع است.

ص: ۱۶۰

در اینجا یک نحو تسامحی در عبارت عروه شده است. متن عبارت ایشان این است:

«یجب التتابع فی صوم شهرین من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر، و یکفی فی حصول التتابع فیهما صوم الشهر الأوّل و یوم من الشهر الثانی، و کذا یجب التتابع فی الثمانیه عشر بدل الشهرین بل هو الأحوط فی صیام سائر الکفّارات، و إن کان فی وجوبه فیها تأمّل و إشکال.»

ایشان در شهرین و هجده روز قائل به تتابع شده است و در بقیه هم احتیاط کرده است. مقتضای فرمایش ایشان این است که نسبت به تتابع در کفاره سه روز روزه یمین هم ایشان احتیاط کند در حالی که در این مورد روایت خاص وجود دارد که باید متتابع باشد فتوا هم مطابق همین روایت است لذا دیگر جای احتیاط نیست و باید فتوا داد نسبت.

نکته دیگر درباره عبارت «من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر» است که بهتر بود در کنار آن ها کفاره مرتبه هم ذکر شود. از

مصادیق شـهرین متتابعین کفاره ظهار است که شهرین متتابعین در مرتبه بعد واجب می شود و این مورد نه مصداق کفاره جمع است و نه کفاره تخییر لذا باید ذکر شود.

متن عروه: مسأله ۲:

إذا نذر صوم شهر أو أقلّ أو أزيد لم يجب التتابع إلّا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه.

مسئله دوم راجع به نـذر است. اگر کسـی نـذر کرد، که چنـد روز روزه را متتابع بجا بیاورد شـخص باید متتابعاً بجا بیاورد این فرقی نمی کنـد که تتـابع را به لفـظ بگویـد یا این که کلامش منصـرف به فرد متتابع باشـد. بنابراین اگر انصـراف به فرد متتابع داشته باشد و لو کلمه تتابع را در لفظ بیان نکرده ، باید متتابع بجا آورد.

ص: ۱۶۱

مرحوم حاج شیخ محمد رضا آل یاسین هم در مورد این انصراف می گویند: اگر کسی نذر شهر و اسبوع و امثال آن را کرد که مثلاً- یک ماه من این عمل را انجام بدهم، ظاهرش عبارت از این است که ارتکازاً انصراف دارد به متصل و این حرف خوبی است.

نکته ای در مورد ظهور انصرافی

بعضی ها خیال می کنند که ظهور انصرافی مرتبه اش کمتر از ظهور وضعی است، ولی این درست نیست. میزان ظهور در موارد مختلف فرق می کند در بعضی موارد ظهور انصرافی خیلی قوی تر از ظهور وضعی است. اگر بگویند «راننده ای از چراغ قرمز عبور کرد» در این جمله راننده انصراف به فردی دارد که سوار ماشین است و در حین رانندگی از چراغ قرمز عبور کرده است. در حالی که ظهور وضعی کلمه راننده چنین اقتضایی ندارد و ممکن است آن راننده در هنگام عبور از چراغ قرمز یک عابر پیاده باشد. به یک راننده، حتی هنگامی که پیاده از خیابان عبور می کند راننده صدق می کند مثل معلم که هنگامی هم که استراحت می کند می توان او را معلم خطاب کرد. این که ما در این جمله از کلمه «راننده»، کسی که مشغول رانندگی است را می فهمیم به خاطر انصراف است پس در این مورد ظهور انصراف از ظهور وضعی قوی تر است.

اگر نذر کرده باشد که یک ماه متتابع را روزه بگیرد آیا لازم است تمام این یک ماه را متصل روزه بگیرد؟

یکی از چیزهایی که سید اشاره نکرده است این است که اگر کسی نذر کرده باشد که یک ماه متتابع را روزه بگیرد آیا لازم است تمام این یک ماه را متصل روزه بگیرد یا نه؟

ص: ۱۶۲

طبق قاعده همه یک ماه را باید متتابع روزه بگیرد، نذر کرده است و تصریح هم کرده است به تتابع، لذا باید تتابع رعایت شود؛ این طبق قاعده اولی. ولی به حسب روایت و فتوا، تقریباً قریب به شهرت بسیار قوی است که لازم نیست یک ماه انجام بدهد، پانزده روز اگر انجام داد کافی است و لازم نیست از سر شروع بشود تا نصف. در شهران متتابعان تجاوز از نصف بود ولی در اینجا خود نصف کافی است، نصف را اگر آورد می تواند روی آن بنا گذاری بکند. حالا این یا مال مختار و یا مال معذور است و یا مال أعم از مختار و معذور است در این اختلاف نظر است. خلاصه در روایت و از نظر فتوا یک چنین مطلبی هست. مستند این مطلب روایت فضیل است که متن آن این است:

روایت فضیل(۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِی رَجُلٍ جَعَلَ عَلَیْهِ صَوْمُ شَهْرٍ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَهَ عَشَرَ یَوْماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ کَانَ صَامَ خَمْسَهَ عَشْرَهَ یَوْماً (فَلَهُ أَنْ) یَقْضِیَ مَا بَقِیَ وَ إِنْ کَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَهَ عَشَرَ یَوْماً لَمْ یُجْزِهِ حَتَّی یَصُومَ شَهْراً تَامّاً.

آقای حکیم(۲)

می فرماید به این روایت کسی عمل نکرده و به آن فتوا نداده است؛ لذا باید روایت را کنار بگذاریم و قهراً در این مورد باید طبق قاعده عمل کنیم و اگر اشتراط تتابع شد و یا انصراف پیدا کرد باید همه اش را بجا بیاورد و اگر نشد هیچ چیزش لازم نیست.

ص: ۱۶۳

۱- (۱) .وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۷۷.

۲- (۲) . مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۳.

ولی به نظر میرسد که مشهور علما به این روایت اخذ کرده اند، منتها فهم علما مختلف است از این روایت و هر کدام یک جور فهمیده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در صوم نذری ۹۰/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: (مسأله ۲): إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزید لم یجب التتابع (۲)، إلا مع الانصراف، أو اشتراط التتابع فیه.

بحث ما در مسئله دوم از مسائل تتابع است. اگر کسی نذر کند که یک ماه روزه بگیرد تتابع و عدم تتابع آن بستگی به قصد ناذر دارد. اگر نذر کرده که متتابع باشد باید متتابع بجا آورد و اگر قصد تتابع نکرده است تتابع لازم نیست.

حال اگر نذر کند که یک ماه را پیاپی و متوالی روزه بگیرد آیا توالی و تتابع در همه ماه لازم است یا اگر نصف آن را متتابع بجا آورد نیم دیگر را می تواند به تفریق بجا آورد؟ اصل اولی این است که همه را متوالی بجا آورد چون متعلق نذر متوالی بوده است لذا باید به آن عمل کرد. آن چه باعث این نظر شده است ادله خاصی است که در این جا وجود دارد.

عده کمی خواسته اند از روایاتی که در شهرین متتابعین می گفت اگر یک ماه و یک روز را انجام داد در مابقی صحیح است که تفریق شود؛ این ها خواسته اند از موضوع این روایات که شهرین است تعدی کنند و بگویند در هر موردی که تتابع شرط و لازم باشد اگر نصف آن را متتابع انجام داد کافی است. مثلا اگر نذر کند یک سال را متوالی روزه بگیرد و شش ماه و یک روز را روزه گرفت در مابقی تتابع لازم نیست. اما قائلین به این قول کم هستند آن چه قائلین بیشتری دارد در خصوص نذر یک ماه است که روایت خاص دارد و به خاطر همین روایت برخی فتوا داده اند که اگر از نصف گذشت در مابقی می تواند تفریق کند. این روایت، روایت فضیل است.

ص: ۱۶۴

روایت فضیل(۱) :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِی رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرٍ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ صَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْماً فَلَهُ أَنْ يَقْضِیَ مَا بَقِیَ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْماً لَمْ يُجْزِئْهُ حَتَّى يَصُومَ شَهْراً تَامّاً .

بررسی سند روایت:

در این روایت عمده مسئله موسی بن بکر(۲) است. در مابقی حرفی نیست، مابقی توثیق شده اند اما موسی بن بکر توثیق صریحی ندارد.

موسی بن بکر در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم واقع است و آقای خویی روایاتی که در اسناد این کتاب وجود دارند را ثقه می داند. ایشان از این راه وی را توثیق کرده است.

البته ما این را قبول نداریم و صرف وقوع در اسناد علی بن ابراهیم را دلیل وثاقت نمی دانیم اما راه های دیگری هم برای وثاقت وی وجود دارد.

نجاشی می گوید کتاب او را جماعتی از اصحاب نقل کرده اند. وقتی اجلاء سرتاسر یک کتاب را نقل کنند این را ما برای اعتبار یک راوی کافی می دانیم. اگر اجلا دو یا سه روایت از کسی نقل کنند این نشانه وثاقت نیست اما اگر کل کتاب کسی را روایت کنند پیداست او را ثقه می دانند. علی بن حکم کتابش را نقل می کند.

برخی از کسانی که کتاب موسی بن بکر را نقل کرده اند از کسانی هستند که در مورد آن ها گفته شده: «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه». صفوان و ابن ابی عمیر کتاب او را نقل کرده اند.

ص: ۱۶۵

۱- (۱) .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹ .

۲- (۲) . در بعضی نسخ «موسی بن بکیر» است که این مسلما غلط است.

بعضـی از اجلاء همماننـد فضاله از وی اکثار روایت دارنـد. جعفر بن بشـیر که درباره وی می گوینـد «روی عن الثقات و رووا عنه(۱) » از وی روایت نقل کرده است. اینها برای اعتبار این سند کافی است. بنا بر این ما از نظر سند ما اشکال نمی کنیم.

بررسی دلالت روایت:

بر فرض صـحت روایت مسئله بعدی مسئله دلالت و مفاد روایت است. آقای حکیم فرموده(۲) قائلی به مفاد این روایت نیست، لذا ما آن را کنار می گذاریم.

ایشان می فرمایـد چون این آقایان گفته اند که اگر شـخص لعذر تفریق کرد و تتابع از بین رفت، این روزه اش صـحیح است و استینـاف لازم نیست و فرقی بین قبـل از نصـف و بعـد از نصف نیست. ولی مورد این روایت عبـارت از این است که در لعـذر تفصیلی بین نصف و غیر نصف قائل شده است.

عرض ما به آقای حکیم این است که شـما خودتان در صـحیحه حلبی می فرمودید این چون تفصـیل ما بین نصف و غیر نصف داده است، خود این قرینه است که مراد صورت لا لعـذر را می خواهد بگوید و الا در لعذر تفصـیلی در کار نیست. عین همان را در همین جا هم بفرمایید. چرا شما در صحیحه حلبی تفصیل را علامت لا لعذر می دانید؟ اینجا هم تفصیلی را که بین پانزده تا و کمتر از پانزده تا دارد در روایت فضیل، این را هم شاهد برای لا لعذر بدانید.

۱- (۳) . نجاشـی در مورد جعفر بن بشـیر می گوید: من زهاد أصـحابنا و عبادهم و نساکهم و کان ثقه و له مسـجد بالکوفه باق فی بجیله إلی الیوم و أنـا و کثیر من أصـحابنا إذا وردنـا الکوفه نصـلی فیه مع المساجـد التی یرغب فی الصـلاه فیها و مات جعفر رحمه الله بالأبـواء سـنه ثمـان و مـائتین کـان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقب فقحه العلم روی عن الثقات و رووا عنه. رجال النجاشی/باب الجیم/۱۱۹.

۲- (۴) . و هو لا یوافق واحداً من الأقوال المذکوره. و لعدم ظهور القائل بمضـمونه لا مجال للعمل به .مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۳ .

آن مقداری که ما مراجعه کردیم تا زمان علامه نادر است کسی به این روایت اخذ نکرده باشد! البته برداشت ها از این روایت متفاوت بوده است اما تقریبا همه به آن اخذ کرده اند.

محقق در سه کتابش قائل به همین تفصیل است، در معتبر(۱) می گوید:

«البحث الثالث: قال کثیر من علمائنا: من نذر شهرا متتابعا غیر معین(۲) فعلیه أن یصوم نصفه ، فإن أفطر قبل ذلک لعذر أتم، و أن کان لغیر عذر استأنف و ان کان بعد إکمال النصف أتم، و ان أفطر عامدا... احتجّ الأصحاب لما رواه موسی بن بکر».

طبق بیان محقق اصحاب به همین روایت که روایت موسی بن بکر (فضیل) است استدلال کرده اند. خود ایشان هم مختارش همین است، خودش هم در شرایع و هم در مختصر نافع مطابق اصحاب فتوا داده است.

بعضی هم طبق مفاد همین روایت بین معذور و غیر معذور قائل به تفصیل شده اند مانند شیخ در نهایه(۳) . ایشان می گوید:

«و من نذر أن یصوم شهرا متتابعا، فصام خمسه عشر یوما، و عرض له ما یفطر فیه، وجب علیه صیام ما بقی من الشّهر. و إن کان صومه أقلّ من خمسه عشر یوما کان علیه الاستیناف.»

نهایه شیخ از کتب مهم به شمار می رود. این کتاب مدتها مرجع شیعه بوده است. در این جا ایشان بین معذور و غیر معذور قائل به تفصیل می شوند. ظاهر این کلام همان تعبیری است که در روایت فضیل آمده است.

۱- (۵) . المعتبر فی شرح المختصر، ج، ص: ۷۲۲ .
۲- (۶) . چون خیلی ها می گویند اگر من نذر کنم که این ماه رجب را متتابعاً انجام بدهم باید همه ماه را متوالی روزه بگیرد.
۳- (۷) . النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۱۶۷ .

ابن ادریس در سرائر (۱) بین معذور وغیر معذور تفاوت می گذارد:

«فإن نـذره متتابعا، و خرج من البلـد مختارا، فإنّه لا یجزیه ما صامه، و لا یجوز له البناء علیه، و إن لم یتمکن من المقام، فإن کان صام نصف الشهر، فله البناء علی التمام فی بلده، لأنّ من نذر صیام شهر متتابعا، و صام نصفه، و أفطر، فله البناء علیه»

کسـی که اختیاراً مسافرت کرده است، چون در مسافرت روزه صـحیح نیست نذر هم کرده بود که روزه بگیرد متتابع، اسم سفر را هم نبرده است و آمده خارج شده است. در سـفر چون جایز نیست، این باید استیناف بکند و فایده ای ندارد. اما اگر متمکن نیست و نتوانست در شـهر خودش بماند و لضـروره از شهر خارج شده است همین تفصیل است بین نصف و غیر نصف را قائل شده است.

بعضـی از کتب هم بین معـذور وغیر معـذور فرقی نگذاشـته اند و بطور کلی بین پانزده روز و قبل از آن فرق گذاشـته اند مانند شیـخ در خلاـف. عبـارت خلاف این است: «إذا نـذر صوم شـهر متتابعاً فصام خمسه عشـر یوماً ثم أفطر بنی، دلیلنا اجماع الفرقه والأخبار» .

در مجموع افراد دیگری که قائل به نصف هسـتند خیلی هسـتند به طور نادر بعضـی ها هم آمـده انـد از شـهرین متتابعین تعدی کرده انـد و به این روایت عمـل نکرده انـد و گفته انـد در یک ماه هم بایـد از نصف تجاوز بکنـد. اشاره السـبق جزء آنهاست، وسیله ابن حمزه هم جزء اینهاست که می گوید از نصف تجاوز بکند.

پس بگوییم روایت قابـل عمل نیست و یا از نظر سـند اشـکال دارد نه، از نظر سـند اشـکال نـدارد و قابل عمل است، منتها یک حکمی است تعبدی که اگر ما بودیم و طبق قواعد اینطور نمی گفتیم، ولی روایت است و تعبداً اینطور شده است.

ص: ۱۶۸

۱- (۸) . السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۴۱۳ .

آقای خوئی به این روایت اخذ کرده است و می فرماید(۱) :

«اما خود روایت را هم باید حمل بر صورت شرط تتابع کنیم زیرا با اطلاق نذر تفریق مطلقا جایز است حتی اختیارا و وجهی برای استیناف وجود ندارد و بعید است به حسب فهم عرفی بخواهد حتی در فرض اطلاق حکم به اعاده و استیناف کند زیرا وجوبی که از ناحیه نذر می آید یک حکم استقلالی نیست بلکه تابع کیفیت قصد و نیت ناذر است.»

خوب این یک اشکال روشنی به فرمایش ایشان وارد است! اگر کسی بگوید که من یک ماه پشت سر هم بجا بیاورم، پانزده روز را بجا بیاورد پشت سر هم و بقیه را تفریق کند، این خلاف نذر شخص نیست! همان طورکه آن خلاف نذر است این هم خلاف نذر است. یعنی همین معنایی که آقای خویی برای روایت در نظر می گیرند و آن را حمل بر تتابع می کنند این هم خلاف نذر ناذر است که نیمی از آن را متتابع و نیم دیگر را متفرق اتیان کند. آقای خوئی عکس کرده است و می فرماید این روایت محمول است به جایی که شرط کرده باشد من متتابعاً بجا می آورم. این خیلی خلاف ظاهر است این فرمایش ایشان!

اگر بگویید این یک تعبدی است از ناحیه شارع که با آن که شخص یک ماه متتابع را نذر کرده اما تعبدا اگر نیمی از آن را بیاورد صحیح است، ما می گوییم آن طرف هم یک امر تعبدی است. این ها فرقی با هم ندارند.

مسأله ۳: إذا فاته النذر المعیّن أو المشروط فیه التتابع فالأحوط فی قضائه التتابع أیضاً.

ص: ۱۶۹

۱- (۹) . موسوعه الإمام الخوئی، جص: ۲۶۵ .

یکی از مواردی که در آن تتـابع معتبر نیست قضـاء مـاه رمضـان است. ایشـان می فرمایند(۱) در قضـای مـاه رمضان تتابع معتبر نیست. حتی اگر قائـل باشـیم که قضـا تـابع اداء است باز هم می توان گفت که در ادائش هم معتبر نیست. اگر هم روزه در ماه رمضان باید متتابع باشد به خاطر خود تتابع نیست بلکه بخاطر این است که هر روز برای خودش امری دارد و مستقلا باید روزه بگیرد که لازمه آن تتابع است. در این جا تتابع یک مطلوب مسـتقل جـدای از تک تک روزها نیست. در نتیجه از این هم نمی توان تتابع در قضا را استفاده کرد.

مـا در اینجـا عرضـی داریم و آن این است که دلیل به این که تتابع مطلوب باشـد در ماه رمضان خودش، البته دلیلی نـداریم اما آقای خوئی گویی می خواهنـد همین را دلیل بر عـدم بگیرنـد. ما دلیلی بر این که تتابع در ماه رمضان مطلوب است نـداریم اما دلیل بر عدم مطلوبیت هم نداریم.

خلاصه اگر کسـی در آن مسـئله احتیاطی باشد، باید بگوید نخیر قضا را هم متتابعاً بجا بیاورد. این مسأله بالاخره روشن است و بحث عمده ای ندارد.

ایشان یک جمله ای هم درباره ابوالصلاح دارند که می فرمایند(۲)

ابوالصلاح در این مسئله مخالف است و می گوید قضاء رمضان باید متتابع باشد.

این نسبت صـحیح نیست. اتفاقاً أبو الصـلاح تصـریح می کند که تتابع لازم نیست و أفضل است. ایشان می گوید که شروعش فوری است اما تتابعش افضل است. این را خودش تفکیک کرده بین شـروع و تتابع کأنّه ایشان فوریتی را که اسـتظهار می کند از اوامر و امثال آن، این است که یک امری که شـد انسان زود شـروع بکنـد و مسارعت پیـدا بکنـد بر امتثال و به عقب نیندازد اصـلش را. ولی وقتی شروع کرد، بهتر این است که متتابع باشد و اگر متتابع هم بجا نیاورد لازم نیست. ایشان این را می گوید، نه تتـابع را؛ تتابع را نفی کرده و حکم به افضـلیت کرده است. اما همینطوری که هست، ما نه دلیل داریم برای فوریت و فوریتی در کار نیست و تتابع هم معتبر نیست.

ص: ۱۷۰

۱- (۱۰) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۶ .

۲- (۱۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم رعایت تتابع در قضاء ماه رمضان ۹۰/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

عدم لزوم رعایت تتابع در قضای ماه رمضان

در قضـای مـاه رمضان، موالات معتبر نیست. به أبی الصـلاح نسبت داده انـد که او قائل به موالات است، عرض کردیم که أبی الصلاح منکر موالات است و تصریح می کند موالات أفضل است، منتها شروعش را می گوید باید فوری شروع کند.

آقای خوئی(۱) خود فوریت را هم دلیل بر لزوم تتابع در کلام أبو الصـلاح آورده است و بعـد در نقـد کلام ابواصـلاح فرموده که امر دلالت بر فور نمی کند.

عرض مـا این است که اگر به فرض هم امر دلالت بر فور بکنـد، فوریّت اقتضای موالات نمی کنـد . فرض کنیـد فوریت اقتضـا بکند تمام اجزاء را هم انسان مرتباً بجا بیاورد باز هم اقتضای موالات نمی کند.

در لزوم موالات، حکم وضعی مسئله مهم است. اگر کسی بدون موالات آورد باید استیناف بکند اما اگر کسی امر را دلالت بر فور بداند اینطور نیست که اگر تأخیر افتاد دیگرآن عمل باطل شده است بلکه آن را فوراً و فوراً واجب می داند.

دلیل عدم لزوم موالات در ماه رمضان

غیر از دلیل اصل و شایـد عمومات و اطلاقات، دلیل خاص هم برای جواز تأخیر هست که پیامبر اکرم (ص) به اهلش می فرمود شما قضای روزه را بگذاریـد در ماه شـعبان بگیریـد که این خودش پیـدا بود بر این که فوریت وجوب نـدارد و بلکه اسـتحباب دارد که تا شعبان تأخیر بشود.

ص: ۱۷۱

۱- (۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۶۷ .

متن عروه : مسأله ۳: إذا فاته النذر المعیّن(۱) أو المشروط فیه التتابع فالأحوط فی قضائه التتابع

تتابع در قضای روزه منذوری که در آن شرط تتابع شده است

بحث عمده عبارت از این است که اگر نذر کرد که چند روز را پشت سر هم روزه بگیرد و نگرفت آیا در قضای این نذر لازم است که تتابع رعایت شود یا خیر؟

سید می فرماید «الأحوط فی قضائه التتابع». فتوا نمی دهد. محشّین عروه هم أکثراً حاشیه نزده اند و سه تا حاشیه هست که یکی

آقای خوئی و آقای نائینی و آقای سید عبدالهادی که واجب ندانسته اند و گفته اند أولی این است که پشت سر هم آورده بشود. جواهری هم همینطور است و گفته اند واجب نیست، ولی بقیه احتیاط را امضاء کرده اند و حاشیه نزده اند.

راجع به این که آیا تتابع لازم است یا نه، از شهید اول نقل شده است که ایشان در دروس می فرماید که تتابع در قضا هم لازم است. علامه در قواعد تردید دارد. به مشهور هم نسبت داده اند که در قضا تتابع را لازم نمی دانند.

بررسی ادله تتابع در قضاء نذر

در مسأله قضا دو مطلب است که از قدیم در کتب اصول مطرح است.

۱- (۲) . نذر یا بالذات متتابع است یا بالشرط. در بالذات که همان معین است مثل این که نذر کند که امروز و فردا و پس فردا را روزه بگیرد که لازمه ی این نذر تتابع است. اما گاهی خود تتابع شرط می شود مثل این که بگوید در این ماه سه روز پشت سر هم روزه بگیرم که در آن تتابع شرط شده است.

اول این که آیا قضا با امر اول است یا با امر جدید ؟ بیشتر متأخرین می گویند با امر جدید است و با امر اول نیست.

«امر اول» را دو گونه می توان معنا کرد. یک مرتبه معنایش این است که اگر من گفتم «صلّ فی یوم الجمعه» این دو تا دلالت دارد: یکی اصل مطلوبیت نماز و یکی هم مطلوبیت این که مثلاً در روز جمعه باشد. به نظر ما چنین دلالتی ضعیف است. اگر به یک چیز موقتی امر کردند این بعید است که دو دلالت داشته باشد، یک دلالت بر مطلوبیت مطلق و یکی هم مطلوبیت اضافی در مورد خاص. اگر گفتند شما باید این دوا را الآن بخورید ، نمی توان گفت این دو تا دلالت دارد، یکی این که الآن باید بخورید و یکی هم این که اگر هم الان نخوردید اصل مطلوبیت خوردن دوا برای فردا هم هست؛ نخیر این یک چنین دلالتی ندارد.

یک مرتبه هم معنایش این است که ما تعدد امر را از ادله خارجی فهمیدیم . بگوییم از این ادله امر به قضا استفاده می شود که ما دو امر در وقت داریم. فرض کنید راجع به نماز دلیلی از خارج قائم شده است که نماز را باید قضا کرد، از این کشف وجود امرین در وقت می شود، یکی امر به اصل صلات و یکی هم به صلات موقت که در نتیجه اگر دو تا امر داشتیم و وقت محدود گذشت و نمی دانیم آن را آورده ایم یا نیاورده ایم؛ چون دو تا امر داشتیم یک امر محدود و یک امر غیر محدود؛ امر محدود در اثر نسیان و یا غفلت و یا هر چیز دیگری ساقط شده است، اما امر غیر محدود را ما نمی دانیم که آورده شده است تا ساقط بشود یا نه؟ استصحاب و قاعده اشتغال بقای آن امر را اقتضا می کند. این هم یک تصور دیگری است که ما از ادله قضا کشف می کنیم که دو دلیل در وقت ادا برای شخص بوده است، یک دلیل موسّع و یک دلیل مضیّق؛ آن وقت نتیجه هم در اصل ظاهر می شود. این معنایی که به امر اول است.

در مورد امر ثانی برخی هم گفته انـد در موقعی که وقت فوت نشـده یک امر بیشتر نیست و آن امر محـدود بود. ولی وقت که منقضـی شد اگر انسان بجا نیاورد، امر دیگری احداث می شود؛ قهراً اینها می گویند اگر ما شک کردیم که آیا آن شیء را در وقت آورده ایم یا نیاورده ایم، امر به وقت چون ممکن نیست ادائش ساقط است و امر جدیـد هم چون باید حادث شده باشد و موضوعش عبـارت از فوت است و فوت هم فرض کنیـد بـا استصـحاب نمی شود ثابت کرد، اگر نتوانستیم ثابت کنیم مقتضای اصل برائت اقتضا می کند نیاوردن را.

اگر گفتیم که خود ادله دلالت می کند، به تعدد مطلوب، هم اصل و خود ذات شیء است و هم به موقت است، اگر کسی این را ادعـا بکنـد پس بنابراین تتابع به طور کلی از خود ادله اسـتفاده می شود و احتیاج نـدارد به دلیل خارج. پس اگر کسـی نـذر کرده بود که صوم متتـابع بجـا بیـاورد، اگر در وقت عصـیان کرد و نیـاورد، اصل این که صوم متتابع را بجا بیاوریـد لازم اسـت چون دو امر در این جا وجود دارد.

اما اگر از خود امر نفهمیدیم و از دلیل خارج فهمیدیم، باید ببینیم که آن دلیل خارج به چه چیزی دلالت می کند.

یکی از این ادله روایت نبوی(۱) است که می فرمایـد: «من فاتته فریضه فلیقضـها کما فاتته» . بنا بر این اگر نذر کرده که متتابع روزه بگیرد در قضای این نذر هم باید تتابع رعایت شود.

آقـای حکیم به این روایت دو اشـکال کرده است، یکی عبارت از این است که روایت سـنداً اشـکال دارد. چون در کتب ما به نحو ارسـال نقل شـده است، ظاهراً روایتی است که عامه نقل کرده انـد و من مراجعه نکردم ببینم این روایت از نظر آنها چطور است، بعیـد نیست که آنهـا مسـند نقل کرده باشـند. اما چه مسـند باشـد و چه مرسل مادامی که از نظر علمای ما توثیق رجالش ثابت نشده باشد، نمی توانیم اعتماد کنیم.

۱- (۳) . غوالی اللئالئ ۲: ۵۴.

آقای حکیم علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالی کرده است؛ ایشان می فرماید : «من فاتته فریضه» در این جا منظور از فریضه این است که آن امر بالذات فریضه باشد نه این که به وسیله نذر فریضه شده باشد. یعنی امری باشد که ابتداءاً خداوند این را واجب قرار داده باشد.

به نظر می رسد اشکال دوم ایشان وارد نباشد. خود ایشان و آقایان دیگر در بحث این که اگر کسی روزه واجبی به گردنش باشد، نمی تواند روزه مستحبی بجا بیاورد در آن جا تصریح کرده اند که این شامل نذر هم می شود. اگر نذری به گردن شخص باشد نمی تواند روزه مستحبی بگیرد. در آن جا فریضه را شامل نذر هم گرفته اند(۱) اما در اینجا ایشان اشکال می کند.

۱- (۴) . البته خود این هم مورد بحث است که آیا این حکم مختصّ به قضاء است و یا واجبات دیگر را هم می گیرد، نذر و کفاره و جهات دیگر مثل استیجار و چیزهای دیگری که واجب شده است، یا نه؟ ولی منشأ این بحث این نیست که آیا فریضه شامل اینها می شود یا نه. آنها فریضه را شامل این موارد میدنند ولی چون دراین مورد دو روایت است که یکی قضاء را ذکر کرده است و یکی دیگر فریضه را ذکر کرده است، گفته اند اینها یک روایت است و مراد از فریضه هم همان قضاء است، روی این جهت آنهایی که اشکال کرده اند و گفته اند از قضاء به واجبات دیگر تعدی نمی کند و الا اگر آن روایت دیگری که در خصوص قضاء وارد شده است نبود ، فریضه و واجب را شامل این امور می دانستند.

به هر حال این روایت از نظر سند چون قابل اعتماد نیست نمی توان به آن استناد کرد.

صحیحه علی بن مهزیار(۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ مِثْلَهُ وَ کَتَبَ إِلَیْهِ.

یَا سَیِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ یَصُومَ یَوْمَ الْجُمُعَهِ دَائِماً مَا بَقِیَ فَوَافَقَ ذَلِکَ الْیَوْمُ یَوْمَ عِیدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحًی أَوْ أَیَّامَ التَّشْرِیقِ أَوِ السَّفَرَ أَوْ مَرَضَ هَلْ عَلَیْهِ صَوْمُ ذَلِکَ الْیَوْمِ أَوْ قَضَاؤُهُ أَوْ کَیْفَ یَصْنَعُ یَا سَیِّدِی فَکَتَبَ إِلَیْهِ قَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ الصِّیَامَ فِی هَذِهِ الْأَیَّامِ کُلِّهَا وَ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ یَصُومَ یَوْماً فَوَقَعَ ذَلِکَ الْیَوْمَ عَلَی أَهْلِهِ مَا عَلَیْهِ مِنَ الْکَفَّارَهِ فَکَتَبَ إِلَیْهِ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْمٍ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ.

کسی نذر کرده که جمعه ها را روزه بگیرد، آن وقت روز جمعه مصادف شده است با بعضی از ایام محرمه مثل روز عید فطر و قربان و ایام التشریق در منی بوده است و یا مسافر بوده است و یا مریض شده است، خلاصه با یک چیزهایی که روزه در آن مشروع نیست، این هم که گفته بود روز جمعه را در تمام عمر من روزه بگیرم؛ سؤال شده است که آن روزه را اداءاً بگیرد و یا قضائش را بجا آورد؟ حضرت می فرماید ادایش مشروع نیست و خداوند برداشته است، یک روز دیگر بدل آن روز، روزه بگیرد.

آقای خوئی(۲) می فرماید این روایت حتی اگر ناذر خصوصیات را لحاظ کرده باشد فقط ناظر به اصل وجوب قضاست و اگر فقط صوم را اتیان کند کافی است و نیازی به آوردن خصوصیات نیست.

۱- (۵) _ الکافی ج : ۷ ص : ۴۵۷.

۲- (۶) _ موسوعه الامام الخویی ، ج ۲۲، ص ۲۶۹.

ولی این کلام ایشان تمام نیست چون راوی هیچ کیفیت خاصی را ذکر نکرده تا از اطلاق کلام امام علیه السلام ما بتوانیم خصوصیات را الغاء کنیم و بگوییم صرف اتیان روزه کافی است. این که حتی در فرض لحاظ خصوصیات، اتیان نفسِ صوم کافی است را، روایت دلالت ندارد.

بعید نیست که لسان روایت این باشد که هر طور که نذر کردید همان طور قضاء کنید، قضا ظاهرش عبارت از این است که اگر گفتند روزه ای را که شما نذر کرده اید آن را قضاء کنید، ظاهرش عبارت از این است که غیر از حساب زمان، بقیه چیزهای دیگر را بجا بیاورید. این بعید نیست، منتها به نحوی نیست که ما جزم کنیم.

ظاهر روایت این است که قضا لازم است و ظاهر قضا هم عبارت از همان است که فائت را منهای زمان در خارج بجا آورده می شود، یعنی یک چنین ظهوری در قضا فی الجمله هست.

ولی این ظهور آنقدر نیست که بتوان فتوا داد لذا همین احتیاطی که متن ذکر کرده است احتیاط خوبی است و نمی شود از این احتیاط رفع ید کرد ، بیشتر آقایان هم رفع ید نکرده اند.

این که آقایان مثل سید و عده ای دیگر در مسئله احتیاط کرده اند، در تفاهم همین مطلب است که از این جمله چه استفاده می شود؟ آیا ظاهرش عبارت از این است که روزه را به همان شکلی که نذر کرده بودی، در قضاء هم همانطور انجام بده؛ یا نه

عدم لزوم تتابع در هجده روز بدل بدنه

یکی از استثنائاتی که از لزوم تتابع شده است صوم ثمانیه عشر بدل بدنه است. آقای خوئی می فرمایند این استثناء عجیب است. اگر ما قائل شدیم که ادله، اقتضای تتابع می کند، باید اینجا هم قائل به تتابع شد، این چه خصوصیتی دارد که شما در اینجا استثناء زدید؟ چون راجع به هیجده روز هیچ روایتی در کار نیست. فتوا هم که بین علما اختلافی است. پس ما باشیم و قواعد، اگر شما مختارتان این است که اصل اولی انصرافاً از ادله تتابع می فهمید اینجا را چرا استثناء کردید؟ اگر انصراف ندارد پس آن اصل اولی چیست؟

ولی این اشکال وارد نیست. در این جا این هجده روز بدل از صدقه است . اگر فرد نتوانست بدنه بدهد باید شصت فقیر را اطعام کند. در این اطعام مسلما تفریق جایز است میتواند به تدریج این شصت نفر را اطعام کند اما اگر این را هم نتوانست باید هجده روز روزه بگیرد . در این مورد چون این هجده روز بدل از یک امری است که تفریق آن جایز است لذا تفاهم عرفی از چنین صومی طبیعی است که انصراف به تتابع نداشته باشد. در این جا دیگر ظهوری در تتابع ندارد.

عدم لزوم تتابع در صوم هفت روز بدل هدی

یکی دیگر از موارد استثناء صوم هفت روز ایام بدل الهدی است. شخص در حج تمتع قربانی دارد، اگر قربانی فراهم نشد سه روز در حج و هفت روز بعد از مراجعت باید روزه بگیرد. نسبت به آن هفت تا اینها گفته اند که تتابع لازم نیست و استثناء شده است که خلافی هم هست؛ شاید بیشتر قائل به استثناء هستند.

آقای خوئی می فرمایند این حرف أعجب از آن استثناء هیجده روز بدل بدنه است. برای خاطر این که شما که قائل هستید اصل اولی عبارت از تتابع است، یک روایت صحیحه هم مطابق همین روایت وارد شده است. یک روایت صحیحه مطابق این روایت وارد شده است، پس شما به چه مناسبت دست از اصل اولی خودتان بر می دارید و استثناء را قائل هستید؟

ایشان بعد می فرمایند بله، ما اگر قائل بودیم که اصل اولی عبارت از تتابع است، ما می توانستیم اینجا قائل به استثناء بشویم ولی شما نه، چون ما عقیده مان این است که این روایت معارض با روایت صحیح السند اسحاق بن عمار است(۱) جمعا بین الادله تتابع را حمل بر استحباب می کنیم ،ولی شما چون روایت اسحاق بن عمار را صحیح السند نمی دانید ـ چون در آن محمد بن اسلم واقع شده است ـ باید به روایت علی بن جعفر که تصریح به تتابع کرده است تمسک بکنید.

۱- (۷) ـ ایشان روایت علی بن اسلم را چون در تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات واقع شده است، صحیح می دانند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در بدل هدی ۹۰/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

عدم تتابع در هفت روز بدل از هدی

یکی از مستثنیاتی که آقای خوئی مفصل بحث کرده اند، استثناء هفت روز بدل هدی است. کسی که نمی تواند قربانی کند باید ده روز روزه بگیرد، سه روز در حج و هفت روز در وطن. در این هفت روز گفته اند تتابع شرط نیست.

در این مسئله روایات با همه یک نحوه تعارضی دارند. یکی روایت اسحاق بن عمار است که می گوید تتابع معتبر نیست و روایت علی بن جعفر هم می گوید که تتابع معتبر است و باید این هفت روز را متتابع بجا آورد. این روایات عبارتند از:

روایت اسحاق بن عمار (۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع إِنِّي قَدِمْتُ الْكُوفَةَ وَ لَمْ أَصُمِ السَّبْعَةَ الْأَيَّامِ حَتَّى فَزِعْتُ فِي حَاجَةٍ إِلَى بَغْدَادَ قَالَ صُمْهَا بِبَغْدَادَ قُلْتُ أُفَرِّقُهَا قَالَ نَعَمْ .

بررسی سند حدیث:

در سند این روایت محمد بن اسلم قرار دارد که آقایان وی را معتبر نمی دانند (۲) . آقای خویی از راه وقوع محمد بن اسلم در تفسیر علی بن ابراهیم وی را توثیق می کنند و روایت را معتبر می دانند. ولی ما همانطور که قبلا هم بحثش را کردیم این را نشانه وثاقت نمی دانیم.

ص: ۱۷۹

۱- (۱) . تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۳۳ .

۲- (۲) . نجاشی در مورد وی می نویسد: محمد بن أسلم الطبری الجبلی أبو جعفر أصله كوفی كان يتجر إلى طبرستان يقال إنه كان غاليا فاسد الحديث روى عن الرضا عليه السلام. رجال النجاشی/باب المیم/۳۶۸.

ولی از راه عمل مشهور به این روایت می شود اعتبار آن را ثابت کرد. مشهور که این هفت روز را استثناء کرده اند به خاطر عمل به همین روایت بوده است. هر چند ممکن است که برخی اصاله العداله ای باشند اما مشهور اینطور نیستند. مشهور اگر عمل کرده باشند می فهمیم یک قرائنی بوده است در اثر قرائن ثابت شده است. لذا اگر جرح در مورد فردی نشده باشد معلوم می شود که وی را معتبر دانسته اند.

البته در جایی که فرد تضعیف شده باشد و مشهور عمل کرده باشند معلوم نیست بپذیریم. چون اجتهادی است و آن اجتهادات

خطا زیاد دارد و نوعاً اجتهاد به تبع شیخ است و آنها اشکال دارد.

روایت علی بن جعفر (۱) :

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ السَّبْعَةِ أَ يَصُومُهَا مُتَوَالِيَةً أَوْ يُفَرِّقُ بَيْنَهَا قَالَ يَصُومُ الثَّلَاثَةَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهَا وَ السَّبْعَةَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهَا وَ لَا يَجْمَعُ السَّبْعَةَ وَ الثَّلَاثَةَ جَمِيعاً .

بررسی سند روایت:

در سند این روایت محمد بن احمد بن علوی قرار دارد. در مورد وی توثیقی وجود ندارد اما آقای خویی می فرماید از کلام نجاشی (۲) در ترجمه عمرکی می توانیم وثاقت وی را اثبات کنیم. نجاشی در ترجمه عمرکی می گوید مشایخ اصحاب ما مانند عبدالله بن جعفر حمیری از وی روایت کرده اند بعد وقتی می خواهد طریقش را به کتب وی ذکر کند می بینیم این طریق مشتمل بر محمد بن احمد بن اسماعیل علوی است. ما از این عبارت نتیجه می گیریم که محمد بن احمد بن اسماعیل علوی از مشایخ عمرکی و از اجلاء و ثقه است.

ص: ۱۸۰

۱- (۳) . تهذیب الأحکام، ج، ص: ۳۱۵.

۲- (۴) . شیخ من أصحابنا ثقه روی عنه شیوخ أصحابنا منهم عبد الله بن جعفر الحمیری. له کتاب الملاحم أخبرنا أبو عبد الله القزوینی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا أحمد بن إدریس قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعیل العلوی عن العمرکی. رجال النجاشی ص : ۳۰۳.

بعـد ایشان می فرماید بر فرض هم که این بیان تمام نباشد و نتوانیم از این راه وثاقت وی را اثبات کنیم همین روایت را صاحب وسائل مستقیم و به طریق صحیح از علی بن جعفر نقل کرده است. پس این روایت مشکلی از نظر سند ندارد.

نقد کلام آقای خویی:

به نظر می رسـد کلام نجاشـی دلالتی بر این که محمـد بن احمـد از مشایخ (۱) عمرکی است نـدارد. اگر نجاشـی گفته بود از عمرکی منحصـراً مشایخ شیعه نقل حدیث کرده برای استدلال خوب بود. ولی نجاشی که یک چنین تعبیری نکرده است، شاید هیچ شخصی پیدا نشده باشد که تا به حال منحصراً اجله ثقات از او روایت کرده باشند، بالاتر از پیامبر که نیست، ابوهریره ها و امثال او از ایشان روایت کرده اند. از ائمه طاهرین(ع) ما هم کذابینی روایت کرده اند و به آن ها دروغ بسته اند. خلاصه آقای خوئی از عبارت نجاشی استفاده کرده است که این هم مانند عبدالله بن جعفر حمیری از مشایخ ثقات است و معتبر است.

ص: ۱۸۱

۱- (۵) . البته مرحوم آقـای خویی نمی خواهـد از طریق شـیخ اجـازه بودن وثاقت را ثابت کنـد ایشان اجازات را قائل نیست! و مشایـخ اجازه را کافی نمی دانـد ، ایشان اجازه به کتب همه اینهایی را که صـدوق اجازه گرفته است کتب را، هیـچ کـدامشان قبول ندارد و به این تقریب ایشان می خواهد بگوید. به نظر ما هم در مواردی که هدف این باشد که از کمترین واسطه در نقل حدیث اسـتفاده شود شـیخ اجازه بودن دلالت بر وثاقت ندارد. در این موارد برای این که واسـطه کم باشد گاهی از واسـطه ای که خیلی هم معتبر نیست اسـتفاده می شود. ولی در این موارد معمولاـ اصـل کتـاب و نسـبت آن به مؤلف ثابت شـده است. در حقیقت می خواهنـد بگوینـد که حتی با یک واسـطه هم این کتاب نقل شده است. مثل این که آن سـنی اجازه ای که به آقای شرف الـدین داده است و در آنجـا هست که می گویـد صـحیح بخـاری را من از طریق معمرین نقل می کنم به ده واسـطه؛ آن معمرین باید همه صد و بیست ساله ها باشـند ومن طریق الجن ما حدثنی به ... از بخاری؛ خوب جن را نمی خواهد توثیق کند! این می خواهـد بگویـد بـا واسـطه کم هم مـا می توانیم نقـل کنیم. یـک کتاب بخاری در جای خودش ثابت است انتسابش به بخاری، ما با یک واسطه هم کتاب را نقل می کنیم. این در اجازه آقای شرف الدین است و چاپ شده است.

بعد ایشان می فرمایند اگر این را هم ما استفاده نکنیم ولی کتاب عبدالله بن جعفر را صاحب وسائل مستقیم نقل می کند و در آن دیگر حرفی نیست و طریقی بسیار صحیح و معتبر است.

طریق صاحب وسائل همان طریق علامه مجلسی است. و صاحب وسائل این کتاب را از علامه اجازه گرفته است.

این کلام ایشان هم مورد مناقشه است. طریقی که علامه مجلسی به کتاب علی بن جعفر نقل می کند تقریبا همه افرادش مجهولند و معلوم نیست چرا ایشان این طریق را صحیح می دانند. عبارت مرحوم مجلسی (۱) این است:

«ما وصل إلینا من أخبار علی بن جعفر عن أخیه موسی ع بغیر روایه الحمیری نقلناها مجتمعه لما بینها و بین أخبار الحمیری من اختلاف یسیر و فرقنا ما ورد بروایه الحمیری علی الأبواب أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَی بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِی الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرِ بْنُ یَزِیدَ بْنِ النَّضْرِ الْخُرَاسَانِیُّ مِنْ کِتَابِهِ (۲) فِی جُمَادَی الْآخِرَهِ سَنَهَ إِحْدَی وَ ثَمَانِینَ وَ مِائَتَیْنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُ أَبِی جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ..... ».

ص: ۱۸۲

۱- (۶) . بحارالأنوار ج : ۱۰ ص : ۲۴۹.

۲- (۷) . از این استفاده می شود که این کتاب علی بن جعفر روایاتی بوده است که این خراسانی در کتابش درج کرده بوده است و این کتاب استخراج شده است از آن کتاب خراسانی، مقداری که مربوط به علی بن جعفر بوده است.

ناقل این اخبرنا معلوم نیست و ما او را نمی شناسیم و تمام افراد دیگر مجهولند فقط نام علی بن حسن بن علی در کتب انساب آمده ولی در آنجا هم حالات وی ذکر نشده است. و چیزی که دلالت بر وثاقت وی باشد در آن ها نیامده است. لذا از این طریق را نمی توان طریق صحیحی دانست.

ولی از راه دیگر شاید بتوان این کتاب را تصحیح کرد. اصل این که عبدالله بن جعفر کتابی داشته است مسلم است، و شیخ طوسی طریق معتبری به آن دارد. بنا بر این راجع به کتاب عبدالله بن جعفر طریق معتبر حسابی وجود دارد. حمیری در قرب الاسناد بخشی از این کتاب را به واسطه نوه علی بن جعفر نقل می کند. در این جا هم بر فرض که نتوانیم وثاقت نوه علی بن جعفر ـ که طریق به کتاب است ـ را ثابت کنیم این به اعتبار کتاب لطمه ای نمی زند چون این کتاب از کتب مشهوره بوده و حمیری بخاطر استفاده از واسطه کمتر از عبدالله بن حسن علوی که نوه علی بن جعفر است استفاده کرده است و الا او طریق صحیح هم به کتاب داشته، منتها چون این واسطه کمتری داشته از آن استفاده کرده. ما می توانیم به همین اعتبار کتاب علی بن جعفری که مرحوم مجلسی نقل می کند را ثابت کنیم.

بنا بر این اگر بخواهیم این روایاتی را که در این کتاب هست را توثیق کنیم، علتش را باید همین بگوییم که اصل کتاب علی بن جعفر طبق نقلی که شیخ کرده است از کتب مشهوره بوده است و از طرق مختلفی نقل شده است. چون کتاب جزء کتب معروف است بگوییم ضعف طریق ضرری نمی رساند و نباید در آن مناقشه کرد. بعید است بخواهند در آن روایتی را جعل کنند، آن هم نه یکدانه روایت، بلکه مجموعه ای از روایات را به اسم این کتاب جعل کنند.

ص: ۱۸۳

در برخی از کتب دیگر هم این مسئله وجود دارد، مثل امالی صدوق که در بعضی از نسخه های امالی صدوق است که أخبرنا فلان فلان، که این أخبرنا را معلوم نیست چه کسی گفته است؟ حالا اینها مشخص هم نیست که أخبرنا چه کسی گفته است، منتها به همین اشتهار نسخه اصل کتاب چون مشهور بوده است و شیخ طریق صحیح به او داشته، ما آن را معتبر می دانیم.

اگر ما این مبنا را بپذیریم، فرقی بین کتاب قرب الاسناد و مسائل علی بن جعفر نمی ماند. این سندی که در بحار واقع شده مشکلی را حل نمی کند. اصلا اگر کتاب خراسانی دست ما می آمد و خودمان می دیدیم؛ خود خراسانی مشکوک است و مروی عنهش هم مشکوک است. علی أی تقدیر آقای خوئی خیلی جاها صحیحه (۱)

(۲)

ص: ۱۸۴

۱- (۸) . مرحوم آقای خویی از روایاتی که در کتاب مسائل علی بن جعفر وارد شده است با وصف صحیحه یاد می کنند، برای صحّت این روایات چنین استدلال شده که شیخ حر عاملی قدس سرّه در خاتمه وسائل طرق بسیار معتبر به تمام روایات شیخ طوسی اعلی الله مقامه ارائه داده است.

۲- (۹) از سوی دیگر شیخ هم طریق صحیح به کتاب علی بن جعفر دارد. لذا ما از ضمیمه کردن این دو بگوییم طریق صاحب وسائل به کتاب مسائل علی بن جعفر صحیح است.یعنی با افزودن طریق صحیح شیخ حر به شیخ طوسی به طریق صحیح شیخ طوسی به علی بن جعفر، طریق صحیحی به کتب علی بن جعفر به دست می آید.

(۱) علی بن جعفر تعبیر می کند که این از بعضی جهات قابل مناقشه است.

جمع بین روایات:

حال اگر ما از این طریق روایت علی بن جعفر را معتبر بدانیم در نتیجه با نظر آقای خویی موافق می شویم.

۱- (۱۰) نقد تقریب فوق : عمده بحث در این است که کتابی که با نام مسائل علی بن جعفر در دست است و مرحوم مجلسی و صاحب وسائل از آن نقل می کنند و متن کامل آن در جلد دهم بحار الانوار درج شده است، به چه دلیل همان کتاب معروف مسائل علی بن جعفر می باشد، طرق ذکر شده در خاتمه وسائل به مرویات شیخ طوسی برای اثبات اعتبار نسخه های مصادر وسائل به هیچ وجه کافی نیست، معنای طریقی که صاحب وسائل در خاتمه مستدرک برای مصادر ذکر کرده این نیست که وی در هر مصدر از روی یک نسخه خاص که با قرائت و سماع یا لااقل مناوله در طول اعصار و قرون دست به دست گشته و تأیید مشایخ طائفه را به دنبال داشته نقل می کند، بلکه طرق وی به مرویات شیخ طوسی، طرقی است بر اساس اجازه عامه- چنانچه در حال حاضر هم اجازه مشایخ طایفه همچون شیخ آقا بزرگ طهرانی همین گونه است- و هیچ لزومی ندارد که همراه این اجازه، کتابی هم بین استاد و شاگرد رد و بدل شده باشد بنابراین، برای اثبات صحت نسخه کتب باید به روشهای دیگر توسل جست در مورد این کتاب هم باید به طریقی که در آغاز این کتاب آمده است توجه نمود.. منبع : کتاب نکاح (حضرت استاد زنجانی مد ظله العالی)، ج، ص: ۴۰۶۷ با تلخیص.

با توجه به اعتبار روایت هر دو دسته می توان گفت روایت علی بن جعفر که فرموده متتابع بجا بیاوریم را حمل بر استحباب مؤکد می کنیم و روایت اسحاق بن عمار را که تتابع لازم ندانسته را حمل بر ترخیص می کنیم.

لفظ امر جامع بین وجوب و استحباب است و حمل آن بخاطر قرائنی بر استحباب کاملاـ عرفی است. مثل اغتسل للجمعه والجنابه. این در مقام این است که این هر دو کار را بجا بیاور، اگر قرینه نداشتیم می گوییم هر دوی اینها واجب است اما اگر دلیل دیگری آمد ما می گوییم یکیش به حد الزام است و یکیش به حد استحباب است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم علم به اتمام تتابع حین الشروع ۹۰/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه : مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسلم له بتخلّل العید ، أو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان، فمن وجب علیه شهران متتابعان لا یجوز له أن یبتدئ بشعبان، بل یجب أن یصوم قبله یوماً أو أزید من رجب، و کذا لا یجوز أن یقتصر علی شوّال مع یوم من ذی القعده أو علی ذی الحجّه مع یوم من محرّم، لنقصان الشهرین بالعیدین. نعم، لو لم یعلم من حین الشروع عدم السلامه فاتّفق فلا بأس علی الأصحّ، و إن کان الأحوط عدم الإجزاء.

مسئله چهارم: کسی که وظیفه اش این است که چند روزه متتابع بجا آورد اگر هنگامی که میخواهد شروع کند بداند که در ادامه نمی تواند تتابع را رعایت کند ، جایز نیست روزه را شروع کند. مثلا می داند که در اثناء روزه به ماه رمضان برخورد می کند که باید برای ماه مبارک روزه بگیرد ، نمی تواند صوم کفاره را شروع کند، یا میداند که در چند روز آینده روزه نذری دارد یا اگر بخواهد از اول ذی الحجه شروع به گرفتن روزه کند، می داند روز عید قربان را نمی تواند شروع به گرفتن روزه کفاره کند.

ص: ۱۸۶

این، شبیه کسی که فقط یک رکعت از نماز را در وقت درک کرده نیست. در نماز طبق قاعده من ادرک اگر بداند فقط یک رکعت را در وقت درک می کند باز هم نمازش صحیح است. اما در این جا اگر مکلف از اول بداند که تتابع را نمی تواند رعایت کند مجاز به شروع نمی باشد و بر فرض هم که شروع کند وضعا باطل است و باید استیناف کند.

در این جا آقای حکیم فرموده مراد از «لا یجوز» عدم جواز وضعی است، یعنی تکلیفا مجاز است ولی وضعاً جایز نیست.

آقای خوئی می فرمایند که این عدم جواز، تکلیفی است و لازمه عدم جواز تکلیفی، عدم جواز وضعی هم هست . به نظر می رسد که فرمایش ایشان درست است . ظاهر ابتدائی این عبارت عدم جواز تکلیفی است و لزومی ندارد که ما از ظاهر آن رفع ید کنیم. کسی که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند و باز شروع به روزه می کند این تشریع است و حرام است. و چون

قصد قربت هم معتبر است و نمی تواند قصد قربت کند عملش هم باطل خواهد بود.

صاحب عروه بعد از ذکر این مسئله می فرمایند بنابراین جایز نیست که فرد بر صوم ماه شوال و یک روز از شوال اقتصار کند ؛ همچنین برای امتثال شهرین متتابعین کافی نیست که بر ذی الحجه و یک روز از محرم اکتفا کند.

عبارت ایشان گویا مفهوم دارد و موهم اینست که هنگام شروع اگر شوال با یک روز از ذیقعده کافی نیست ، شوال با دو روز از ذیقعده کافیست یا ذی الحجه با دو روز از محرم کافیست. با این که می دانیم که کسی که اول ذی حجه شروع کند اگر تا بیستم محرم هم روزه بگیرد کافی نیست بخاطر این که در ده ذیحجه که روز عید قربان است این تتابع از بین رفته و باید از اول شروع کند. این طور نیست که اگر دوم محرم ضمیمه شود تتابعِ یک ماه و یک روز درست شود. این تعبیر در عبارت سابقین هم هست. و باید دید معنایش چیست؟

باید توجه داشت این تفریع به اصل مسئله نیست بلکه عطف به آن است. ایشان در این جا دو مسئله را می خواهند بگویند که هر دو راجع به تتابع است. روز هایی که نمی شود در آن ها روزه گفت گاهی مانع از شروع روزه می شود و گاهی مانع از اقتصار می شود ولی عبارت به گونه ای است که انسان از اول خیال می کند که این تفریع برای شروع است.

در این جا بحث در این است که اگر در ماه شوال که روز اولش را محذور داشت، تمام بقیه ماه را را روزه گرفت، آیا آن روایتی که می گوید ماه را روزه بگیرد منظورش، ما أمکن است یا نه؟اگر منظور از این روایت ما امکن باشد می تواند اقتصار بکند به همان یک روز از ماه بعد یا نمی تواند و باید دو روز را از ماه بعد روزه بگیرد ؟ اینجا می گویند نه اقتصار نمی تواند بکند.

در اینجا نگوید که من روزه هایم همه صحیح است، آن یک روزش هم ممکن نبوده است، من ما أمکن از ماه هلالی را روزه گرفته ام، حالاـ یک روز هم از محرم می گیرم. نه، اگر کسی ماه ذی الحجه اش در اثر عذر صحیح است، یک روز از محرم کفایت نمی کند.

مسئله تلفیق:

مرحوم آقای خویی در تتمیم این بحث بحث تلفیق را مطرح می کنند . در مسئله تلفیق بحث در این است که روایات که می فرماید شهرین متتابعین آیا باید از اول ماه شروع کند تا صوم شهر صدق کند یا می تواند از نیمه ماه شروع کند و تا ماه بعد ادامه دهد. یعنی در این حالت یک ماه تلفیقی از دو ماه باشد، مقداری از ماه اول ومقداری از ماه دوم.

ص: ۱۸۸

مرحوم محقق قائل به جواز تلفیق شـده و می فرمایـد ولی بایـد ماه اول را سـی روز حساب کنـد هر چنـد که این ماه بیست و نه روزه باشد.

ولی در وسـیله مرحوم آقـا سـید ابوالحسن آمـده که اگر پـانزدهم محرم شـروع کرد، پانزدهم صـفر می شود یک ماه. حالا اگر محرم نـاقص بود، می شود بیست و نه روزه و مثل یک ماه بیست و نه روزه حساب می شود، و اگر محرم تمام بود ماه می شود سی روزه مرحوم صاحب جواهر هم به همین قائل است.

آقای خوئی می فرماینـد (۱) اصـل تلفیق اشـکال دارد، چون لفظ ماه وضع شـده است برای بین الهلالین . «إن عـده الشـهور اثنا عشـر شـهراً» یعنی به تعداد ماه ها دوازده تاست و به هر سـی روزی یک ماه گفته نمی شود مگر با عنایت و مجاز. دو نصفه ماه یک شـهر نیست! شـهر یا محرم است یا صـفر است و یا ربیع الاول. ملفّق نصـفین من الشـهرین است نه شهرٌ واحد. پس بنابراین اگر یک مرتبه حکم شد که شـما یک ماه باید عملی را بجا بیاورید، اگر دلیل خارجی نداشـته باشیم ما باید همان بین الهلالین را اخـذ کنیم و غیر از آن کفایت نمی کنـد که در نتیجه ما اگر دلیل خارج نداشـته باشـیم که تلفیقی که در کار هست کفایت نمی کنـد، ولو سـی روز هم باشـد کفایت نمی کنـد. نه این که بیست و نه روز کفایت نمی کند! سـی روزش هم کفایت نمی کنـد. از نیمه محرم تا شانزدهم صـفر هم انسان روزه بگیرد، آن یک ماه بین الهلالین حاصل نشـده است این کفایت نمی کند، مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد.

۱- (۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۹ .

بعـد ایشـان آن مواردی که قرینه بر خلاف است را ذکر می کننـد.در سوره بقره آیه ۲۳۴ می فرمایـد: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً)؛ راجع به «الـذین یتوفون أزواجهم ...» می گویدزنی که شوهر مرده باید چهارماه و ده روز باید عده نگه دارد. در اینجا ایشان می فرمایند که ما قائل به تلفیق هستیم، نه بین الهلالین .برای خاطر این که نادر است که متصل به هلال شوهر مرده باشـد، عـده بلافاصـله از موقعی که مُرده است و یا از موقعی که علم پیـدا می کنـد به موت، شروع می شود. این ندرت قرینه می شود که مقدار میزان است، قهراً تلفیق می شود. یابرای طلاق اگر مواقعه ای شد بعد از سه ماه می توانـد طلاق بدهد. در این جا هم منظور از ماه ماه هلالی نمی تواند باشد این جا هم مقدار میزان است. این خیلی نادر است که مواقعه یک آن قبل از ماه هلالی باشـدبنا براین روی حساب قرینه می فهمیم که مقدار مراد است، و قائل به تلفیق می شویم. یا شخص می گوید من یک ماه در یک جای ماندم در این جا هم قرینه بر این است که مقدار مراد است.

اما جایی که قرینه ای در کار نیست وجهی ندارد که ما از معنای حقیقی خودش صرف نظر کنیم و معنای دیگری را اخذ کنیم و بعد می فرمایند که به کسی برخورد نکردم که متنبه به این شده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع صوم از اوّل ماه ۹۰/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: (مسأله ۴): من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشـرع فیه فی زمان یعلم أنه لا یسلم له، بتخلل العید، أو تخلل یوم یجب فیه صوم آخر، من نذر، أو إجاره أو شهر رمضان. فمن وجب علیه شهران متتابعان لا یجوز له أن یبتدئ بشعبان، بل یجب أن یصوم قبله یوماً أو أزیـد من رجب. و کذا لا یجوز أن یقتصـر علی شوال مع یوم من ذی القعده، أو علی ذی الحجه مع یوم من المحرم، لنقصان الشـهرین بالعیدین. نعم لو لم یعلم من حین الشـروع عدم السـلامه فاتفق فلا بأس علی الأصح . و إن کان الأحوط عـدم الاجزاء. و یسـتثنی مما ذکرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثه أیام بدل هدی التمتع إذا شـرع فیه یوم الترویه.

ص: ۱۹۰

مسئله تلفیق:

در مواردی که کفاره شهرین متتابعین است مرحوم آقای خویی می فرمایند که منظور از «شهر» یک ماه کامل هلالی است. اگر گفتنـد حداقل باید یک ماه و یک روز را روزه بگیریم برای این که این امر اتیان شود حتما باید از اول ماه شـروع کنیم و یک مـاه کامـل را بگیریم. بنـابراین اگر از سوم مـاه شـروع کنـد و تـا سوم مـاه دیگر ادامه دهـد این یک ماه نیست. به عبارت دیگر اطلاق ماه یا شهر در این موارد بالعنایه است و نیاز به قرینه دارد.

در نتیجه اگر کسی در دوم جمادی الثانیه شروع کرد به روزه گرفتن برای شهرین متتابعین، دیگران می گویند بر این که اگر به

مقـدار دو ماه (۱) روزه گرفت، کفـایت می کنـد. ولی مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد ، اگر دوم جمـادی الثـانیه بود، تـا آخر شعبـان هم اگر روزه بگیرد هیـچ فایـده ای نـدارد، چون تمـام این مـدتی را که در جمادی الثانیه گرفته است ماه محسوب نمی شود. آن چه مجزی است این است که تمام رجب و شعبان را روزه بگیرد.

ایشان می فرماینـد اگر هم در مواردی می بینیـد که مقـدار ماه کفایت می کند و نیازی نیست که بین الهلالین باشد آنها در اثر وجود قرائن است. مثلا می گوینـد اگر شـخص فوت کرد زن بایـد چهار ماه و ده روز عـده نگه دارد. چون عده از وقت وفات متوفی است و یا وقت علم به وفات متوفی است. این خیلی نادر است که کسی درست در اول ماه فوت کند این معلوم می شود که مقدار، میزان است. لذا همین قرینه است بر این که مقدار چهار ماه و ده روز معتبر است نه شهر هلالی.

۱- (۱) . البته این که یک ماه سی روز حساب شود یا بیست و نه روز اختلافی است و در کیفیت محاسبه آن اختلاف است.

تأملی در کلام آقای خویی:

البته صرف ندرت موضوع موجب نمی شود که لفظ را از معنای حقیقیش خارج کنیم و معنای مجازی را اراده کنیم. این بیان ناقص است! این مثل این است که بگوییم اگر حکمی روی خنثی آمد، چون خنثی وجود خارجی اش نادر است ما از خنثی یک معنای مجازی اراده کنیم. این که قرینه نمی شود! به عبارت دیگر ندرت وجود منشأ نمی شود که لفظ را از معنای حقیقیش خارج کنیم.

این فرمایش ایشان یک ضمیمه هم دارد که آن ضمیمه در تقریرات بیان نشده است و آن این است که اگر مولای حکیم خواست حکم یک موضوعی را بیان بکند، اینجا بیاید حکم فرض نادر را بیان بکند و فرد شایع را کنار بگذارد و اهمال کند، این خلاف حکمت حکیم است. این ضمیمه می تواند تا حدودی کلام ایشان را تمیم کند . ولی باز این بیان هم در بعضی از مثال های ایشان جاری نیست و روی هم رفته این کلام تمام نیست.

ایشان می خواند بگویند که هر جا شهر هلالی مراد نباشد این بخاطر قرینه است. این بیان تمام نیست. در موارد زیادی ما بدون قرینه خاصی، از «شهر» مقدار آن را می فهمیم نه یک ماه کامل بین الهلالین. من می گویم یک ماه مهمان زید شدم. ایشان می فرمایند که در این موارد قرینه وجود دارد که ماه هلالی مراد نیست. ولی این درست نیست در این موارد خود لفظ دلالت دارد که مقدار میزان است. قرینه خاصی در این موارد وجود ندارد. ایشان همه این موارد را با وجود قرینه تبیین و توجیه می کنند.

ص: ۱۹۲

مثال چهار ماه و ده روز هم قابل مناقشه است. بر فرض که تطابق وفات با اول ماه هلالی نادر باشد چه اشکالی دارد که بگویند شما موقعی که علم پیدا کردید، از همان موقع باید چهار ماه هلالی باید بگذرد . با این حساب دیگر این فرد نادر نیست که بخواهیم این ندرت را قرینه بر اراده مقدار بگیریم. این قرینه نمی شود بر این که در ماه هلالی ما تصرف کنیم.

این مثل این است که می گوییم برای قصد اقامت معیار روز است. ده روز معیار است لذا در روز دهم می تواند هنوز شب نشده آن جا را ترک کند. هر چند در این جا معیار روز است ولی می دانیم برای تمام کردن این ده روز باید شب های وسط هم بگذرد. دراین جا هم بگوییم برای تکمیل چهار ماه و ده روز باید عده نگه دارد تا برسد به اول ماه و از آن جا چهار ماه و ده روز عده نگه دارد. چهار ماه و ده روز ملازمه ندارد با این که از این بیشتر نشود. اگر بگوییم نباید بیش از چهار ماه و ده روز بشود این می شود فرد نادر والا اگر بیشتر شدن مجاز بود دیگر فرد نادر نیست.

مسئله عمده همین است که «ماه» یا «شهر» یکی از معانی شایعش مقدار یک ماه است. لذا وقتی می گوییم «من یک ماه مهمان کسی بودم» این نیاز به قرینه خاصی ندارد که از آن مقدار را بفهمیم.

ایشان در انتهای این مطلب می فرمایند که «ولم أر من تفطّن به». همین مطلب هم قرینه بر این است که عرف از کلمه شهر در بسیاری از موارد ماه هلالی را نمی فهمد و مقدار را می فهمد. این که معنای «شهر» چیست؟ این یک امر تخصصی که بایداز کتاب و سنت استخراج شود نیست که بگوییم کار مجتهد است و استظهار عرف در آن معتبر نیست. حتی علما هم این مطلب را استظهار نکرده اند ، آن ها هم این را نفهمیده اند . این جمله ایشان شاهدی است بر خلاف مدعای خود ایشان و نقضی بر کلام خود ایشان محسوب می شود.

ص: ۱۹۳

ادامه مسئله: نعم لو لم یعلم من حین الشروع عدم السلامه فاتفق فلا بأس علی الأصح.

صاحب عروه می فرماید اگر در اثناء این روزه ها مریض شد و نتوانست روز ها را بگیرد در صورتی که از اول نمی دانسته، این ضرری به تتابع نمی زند و می تواند بعد از خوب شدن بقیه را بجا آورد و لازم نیست آن مقدار آورده شده را استیناف بکند و از سر بگیرد.

مرحوم آقای حکیم (۱) دلیل این را روایت سلیمان بن خالد (۲) می داند و بعد گویا آن تعمیم داده و شامل هر عذری می داند: روایت این است:

عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ کَانَ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَ خَمْسَهً وَ عِشْرِینَ یَوْماً ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ یَبْنِی عَلَی صَوْمِهِ أَمْ یُعِیدُ صَوْمَهُ کُلَّهُ فَقَالَ بَلْ یَبْنِی عَلَی مَا کَانَ صَامَ ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ وَ لَیْسَ عَلَی مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ .

این کلام آقای حکیم تمام نیست. «ما غلب الله» هر عذری را شامل نمی شود. در روایات ما غلب الله در مورد اموری مانند مریضی ، اغماء و حیض آمده است.

اما اگر کسی را اکراه کردند که روزه اش را بخورد، این ما غلب الله نیست. یادش رفته، تقیه کرده و مانند اینها، هیچ کسی نمی گوید اگر کسی فراموش کرد و یا خواب ماند روزه قضاء ندارد. تعلیل هم در روایات به چیزهای الهی است، نه این که چیزهایی که معمولاً مربوط به خود بشر است، کوتاهی می کند، فراموش می کند، اهتمام نمی دهد، به کارهای دیگر مشغول می شود و یادش می رود و یا می گیرد می خوابد، اینها نیست! ما غلب الله این ها را نمی گیرد. امثال مرض و حیض و اغماء و اینطور چیزهاست که دیگر قضاء هم ندارد و خارجاً هم همینطور است.

ص: ۱۹۴

۱- (۲) . مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۲۵.

۲- (۳) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۲۴ .

در فتوا هم خیلی ها همین مرض و حیض و امثال اینها ذکر کرده اند. البته بعضی ها هم بطور کلی عذر را گفته اند.

حدیث رفع هم شامل این موارد نمی شود. ما در دلالت حدیث رفع با نظر شیخ موافق هستیم که حدیث رفع حکم وضعی را نمی گیرد هر چند شامل نسیان و خطا می شود اما حکم وضعی را نمی گیرد و مؤاخذه است.

مثلاً در من لا یحضره الفقیه آن جایی که می گوید اگر کمتر از یک ماه شد باید استیناف بکند، تعبیر می کند «إلا أن یکون أفطر لمرض» آن وقت در آنجا به دنبالش می گوید این «إن الله حبسه» این مانع الهی است. آن که استثناء می کند مرض را استثناء می کند و به دنبالش هم «إن الله حبسه» اشاره به همین «ما غلبه الله فهو أولی بالعذر» است.

مقنعه شیخ مفید می گوید موقعی استیناف لازم نیست که «أفطر للمرض» بعد می گوید: «هذا شیء عطاه من قبل الله» این هم همان است. در استنصار یک مقداری اجمال دارد : «من أفطر لمرض» تعبیر کرده است که این بنا می گذارد «لمرض» و «لغیر عذر» بنا نمی گذارد؛ آن یک مقداری ذیلش یک نحو ابهام می آورد اما صدرش مرض را گفته است و بعید نیست که این یک مقداری قرینه باشد و اعذار الهی باشد، نه از قبیل مرض باشد و حیض و اغماء و جنون باشد. نهایه شیخ می گوید آن که موجب می شود اجتزاء بشود ولو یک ماه و یک روز بجا آورده نشده است «المرض أو شیء من قبل الله» بعد هم دوباره یک مقداری می گذرد و باز هم می گوید «لمرض» اگر شد، حکم را باز تأکید می کند روی آن. مبسوط می گوید: «لمرض أو حیض» در یک جای دیگر می گوید «المرض عندنا لاـ یقطع التتابع» پیش امامیه موجب قطع تتابع بشود و استیناف بشود، نه؛ حکم را برده روی مرض. راجع به زن می گوید اگر خودش روزه گرفتن برایش ضرر دارد و حس می کند، آن هم به تتابع ضرر نمی زند. اما اگر خوفاً علی الولد باشد تقویت می کند که این ضرر به تتابع می زند. ولو معذور است تکلیفاً، ولی وضعاً معذور نمی داند خوفاً علی الولد را. اما اگر مکرَه را اکراه کردند، این می گوید اگر در اثر اکراه خورد باید استیناف بکند همه آن یک ماه و یک روز که نشده است، چون الهی نیست. یک مقداری دوباره می گذرد و می گوید: «عذر من قبل الله» مثل مرض و حیض. یک مقداری دیگر در همان مبسوط است که می گوید عذری که در اثر سفر است و سفر عذر است برای شخص، می فرماید این کفایت نمی کند. سرائر می گوید آن وقتی استیناف می شود که «مختاراً من غیر مرض أو حیض» یک جای دیگر هم می گوید «لمرض». وسیله هم می گوید عذر غیر سفر؛ سفر ولو عذر است، ولی عذر غیر سفر. البته این را ممکن است بگوییم بر این که عذر به این معنایی است که صحیح نیست در آن بجا آوردن، ولی چون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار آن خیلی ربطی به بحث ما نداشته باشد. اصباح قطب الدین کیذری این است که «عذر من مرض أو حیض» حالا من دیگر وقت نکردم که به بقیه هم نگاه کنم، البته یک عده دیگری هم مطلق عذر تعبیر کرده اند و بعضی ها هم غیر از مرض و حیض أو شیء آخر هست، اما بالاخره اینها در کلمات بزرگان است و لذا ما دلیل نداریم که از روایات تعدی کنیم و بگوییم همه جا هست؛ علتش هم آقای حکیم که استدلال می کنند مطلق عذر را می خواهند عذر بدانند از نظر حکم وضعی، به همین ما غلب الله تمسک می کنند با این که خود ما غلب الله مورد اتفاق است که برای امثال غفلت و جهل مرکب و اعذار دیگر کفایت نمی کند، ولی ایشان می خواهند غفلت جهل مرکب را از همین استفاده بکنند با این که قطعاً کافی نیست.

ص: ۱۹۵

ادامه مسئله: و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثه أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم الترويه.

یک چیز دیگری که گفته انـد به تتابع ضـرر نمی زنـد، آن سه روز روزه ای است که بدل هدی است. متمتع بر او هدی واجب است و اگر تمکن نـداشت بایـد سه روز روزه بگیرد. آن سه روز را اینها می گوینـد متتابع است، منتها این یک اسـتثناء دارد و آن این است که اگر روز ترویه و روز عرفه را گرفت و روز سومش روز عیـد قربـان و بعـد هم سه روز ایام التشـریق شـد، همه آنها را نباید روزه بگیرد و بعد از ایام التشریق آن دو روز را تکمیل می کند و استیناف لازم نیست بشود. این یکی از مستثنیات است.

اما اگر غیر از این ترویه و عرفه، اگر بخواهـد در اوقات دیگر سه روز بگیرد حتماً بایـد متصل بگیرد و اگر تفریقی حاصل شـد باید از سر بگیرد. دلیلش عبارت از دو تا روایت است که یکی روایت مفضّل بن صالح است و یکی هم روایت یحیی الازرق.

روایت یحیی الازرق (۱) :

موسى بن القاسم عَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ مُتَمَتِّعاً وَ لَيْسَ لَهُ هَدْيٌ فَصَامَ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ يَصُومُ يَوْماً آخَرَ بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ .

بررسی سند روایت:

نخعی، ایوب بن نوح بن دراج است. صـفوان که همان صـفوان بن یحیی است «عن یحیی الازرق عن أبی الحسن علیه السـلام». دو تا یحیای ازرق این آقایان نوشته اند، یکی یحیی بن حسّان الازرق است که این مهمل است یعنی توثیقی در کتب درباره او نیست. تضـعیف هم نکرده اند، اما چیزی درباره اش نگفته اند. یکی هم یحیی بن عبدالرحمن بن الازرق است که او شخصیت شناخته شده ای است و مورد توثیق است.

ص: ۱۹۶

۱- (۴) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۹ .

آقای خوئی اول بیان می کند که مراد از این یحیی الازرق عبارت از یحیی بن الحسان الازرق است چون صدوق همین روایت را نقل کرده است و بعد در مشیخه می گوید «ما رویت عن یحیی الازرق» طریق خودش را ذکر می کند و می گوید ما اینها را از یحیی بن حسان الازرق نقل می کنیم. آن پدرش را هم آنجا ذکر می کند که کیست. این قرینه است بر این لذا روایت ضعیف می شود. صاحب مدارك هم حکم به ضعف روایت کرده است و آن را کنار گذاشته است. ولی بعد ایشان اثبات می کند که نه، این یحیی بن عبدالرحمن الازرق است و او ثقه است.

روایت دوم: روایت عبدالرحمن بن حجاج (۱)

مُوسَی بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِیمَنْ صَامَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ یُجْزِیهِ أَنْ یَصُومَ یَوْماً آخَرَ .

آقای خوئی می فرماید چون مفضل بن صالح مسلّم الضعف است و مورد توافق مشایخ رجال است، دیگر احتیاج به این که ببینیم این محمد و احمد چه کسانی هستند، پیدا نمی کند.

در محمد عن أحمد، مراد از محمد، محمد بن حسین بن أبی الخطاب است که از اجلاء ثقات است و موسی بن قاسم از او روایت می کند و روایت دارد. احمد هم که از مفضل بن صالح نقل می کند، احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی است که به طور وافر از مفضل بن صالح روایت دارد و محمد بن حسین بن أبی الخطاب هم کتاب احمد بن محمد بن أبی نصر را روایت می کند.

۱- (۵) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۹ .

منتهـا بحث راجع به مفضـل بن صالـح است؛ نجاشـی در حالات جـابر بن عبـدالله می گویـد : «روی عنه جمـاعه غمض فیهم وضـعّفوا ومنهم» که این جماعتی را که غمض فیهم وضـعّفوا «عمرو بن شـمر، مفضل بن صالـح» اینها را ذکر می کند که معلوم می شود ضـعف مفضـل بن صالـح مورد تسـالم است. بعـد هم نقل می کنـد از ابن غضائری (۱) که او مسـنداً نقل می کنـد از خودش از معـاویه بن حکیم و یا حُکیم او هم از خودش که می گویـد «أنا وضـعت رساله معاویه إلی محمـد بن أبی بکر» یک رسـاله ای که ظـاهراً ولایتی است که معاویه بن محمـد بن أبی بکر نوشـته است. او می گویـد من این را ساخته ام که تعبیر ابن غضائری این است: «جعال وضاع للحدیث» و بعد هم این را با سند نقل می کند. خلاصه می گوید مفضل بن صالح اینطور آدم است. ولی وحید بهبهانی خواسته او را توثیق کند که این بماند برای بعد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه : مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشـرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسـلم له بتخلّل العیـد، أو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شـهر رمضان، فمن وجب علیه شـهران متتابعان لا یجوز له أن یبتدئ بشعبان، بل یجب أن یصوم قبله یوماً أو أزیـد من رجب، و کـذا لا یجوز أن یقتصـر علی شوّال مع یوم من ذی القعده أو علی ذی الحجّه مع یوم من محرّم، لنقصان الشـهرین بالعیـدین. نعم، لو لم یعلم من حین الشـروع عـدم السـلامه فاتّفق فلا بأس علی الأصحّ، و إن کان الأحوط عدم الإجزاء یستثنی ممّا ذکرنا من عدم الجواز مورد واحد، و هو صوم ثلاثه أیّام بدل هدی التمتّع إذا شرع فیه یوم الترویه (۲) ، فإنّه یصـحّ و إن تخلّل بینها العیـد فیأتی بالثالث بعـد العید بلا فصل أو بعد أیّام التشـریق بلا فصل لمن کان بمنی، و أمّا لو شرع فیه یوم عرفه أو صام یوم السابع و الترویه و ترکه فی عرفه لم یصحّ و وجب الاستئناف کسائر موارد وجوب التتابع.

ص: ۱۹۸

۱- (۶) . الرجال لإبن الغضائری۸۸ المفضل بن صالـح أبو جمیله الأسدی مولاهم النخاس ضـعیف کذاب یضع الحدیث. حدثنا أحمـد بن عبـد الواحـد قال: حـدثنا علی بن محمد بن الزبیر قال حدثنا علی بن الحسن بن فضال قال: (سـمعت معاویه بن حکیم یقول:) سمعت أبا جمیله یقول: أنا وضعت رساله معاویه إلی محمد بن أبی بکر. و قد روی مفضل عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السلام.

۲- (۱) . وَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ ثَامِنُ ذِی الْحِجَّهِ مِنْ ذلِکَ لِأَنَّ الْمَاءَ کَانَ قَلِیلًا بِمِنیً فَکانُوا (یَرْتَوُونَ) مِنَ الْمَاءِ لِمَا بَعْدُ. المصـباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج، ص: ۲۴۶ .

کسـی که وظیفه اش این است که روزه کفاره را متتابع بگیرد نبایـد از هنگامی شـروع کند که بداند نمی تواند تتابع و توالی را رعایت کند. مثلا اگر کسی بنا باشد دو ماه روزه بگیرد نباید از اول ذیحجه شروع کند زیرا می داند که در روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و تتابع بهم می خورد.

صاحب عروه می فرماید: یک مورد از این جا استثنا ء خورده است. سه روز بدل هدی از مواردی است که تتابع در آن لازم است اما اگر روز ترویه بخواهد شروع به روزه کند با آن که می داند روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و این سه روز هم باید متتابع باشد باز هم شروع جایزاست.

در این مورد دو دسته روایت وارد شده در عده ای این امر جایز شمرده شده وظاهر بعضی از روایات این است که حتی در این مورد هم تفریق جایز نیست.

روایات دسته اول: روایات جواز تفریق

۱ ــ روایت یَحْیَی الْأَزْرَقِ: (۱)

عَنْهُ عَنِ النَّخَعِیِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ یَحْیَی الْأَزْرَقِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَدِمَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ مُتَمَتِّعاً وَ لَیْسَ لَهُ هَدْیٌ فَصَامَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ یَصُومُ یَوْماً آخَرَ بَعْدَ أَیَّامِ التَّشْرِیقِ .

بررسی سند روایت:

در مورد یحیی الازرق دو احتمال وجود دارد . احتمال اول این که وی یحیی بن حسّان ازرق باشد که در مورد وی توثیقی وجود ندارد احتمال دوم این است که وی یحیی بن عبدالرحمن ازرق باشد که وی توثیق شده است.

۱- (۲) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۹ .

آقای خویی می فرماینـد که در این جا مراد یحیی بن عبد الرحمن ازرق است لذا روایت صـحیحه می باشد. ایشان بحث خوبی را در این زمینه کرده انـد که خـوب است به آن مراجعه شـود (۱) . محقق اردبیلی هم در مجمع الفائـده صـحیحه یحیی الازرق تعبیر می کند.

ص: ۲۰۰

۱- (۳) . اقای خویی می فرمایند این روایت را هم صدوق در من لا یحضـره الفقیه ذکرکرده و هم شیخ در تهذیب. صدوق که روایت را آورده در مشـیخه طرقیش را یحیی بن حسـان ازرق ذکر کرده که پیـداست هر جا مطلق آورد منظور یحیی بن حسان است. لـذا راوی این روایت مردد میشود. اما بعد ایشان می گوید در این جا مراد یحیی بن عبدالرحمن ازرق است. به خاطر این که: شیخ یحیی بن حسان را در اصحاب امام صادق ذکر کرده ولی یحیی بن عبدالرحمن جزء اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السـلام است و در این جا روایت از حضـرت کاظم نقل شـده است. دوم: در هیـچ کجا روایتی از یحیی بن حسان ازرق نقل نشده است و شـیخ هم وی را فقط از اصـحاب حضرت صادق شمرده در حالی که یحیی بن عبدالرحمن از روات وصاحب کتاب است. در بعضـی موارد شـیخ روایتی را از یحیی بن عبـدالرحمن نقل می کنـد و صدوق همان روایت را از یحیی الازرق نقل میکنـد که این نشان میدهـد که مراد صـدوق هم همان یحیی بن عبدالرحمن است. بنابراین در ذکر نام یحیی بن حسان در مشـیخه صـدوق اشـتباهی صورت گرفته یـا از ناحیه نساخ و یا از ناحیه صـدوق. بر فرض هم که اشـتباهی صورت نگرفته باشـد میدانیم که در آثار شیخ طوسی منظور یحیی بن عبدالرحمن است که وی هم ثقه است. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۸۵

نکته ای که آقای خوی در این زمینه ذکر نکرده این است که طریقی را که صدوق به یحیی الازرق ذکر می کند یک مقداری مستبعد به نظر می رسد . طریق صدوق این است: «و ما کان فیه عن یحیی الأزرق فقد رویته عن أبی- رضی اللّه عنه- عن علیّ ابن إبراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن محمّد بن أبی عمیر، عن أبان بن عثمان، عن یحیی ابن حسّان الأزرق».

در این طریق یحیی بن حسان در طبقه مشایخ ابان قرار گرفته است. در روایتی که مورد بحث ماست یحیی در طبقه مشایخ صفوان قرار دارد و این مستبعد است که یک نفر هم جزء مشایخ ابان باشد و هم جزء مشایخ صفوان .طبقه صفوان تقریبا متأخر از ابان بن عثمان.

راهی دیگر برای توثیق یحیی بن ازرقرا:

صفوان از کسانی است که لا- یروی ولا- یرسل الا عن ثقه، حالا اگر فرضاً فرد مورد نظر یحیی بن حسّان هم باشد ما او را ثقه می دانیم چون یحیی بن حسّان تضعیف نشده است. آن چیزی که می گویند این است که درباره او توثیقی وجود ندارد، ولی به نظر ما نقل صفوان هم برای توثیق او کافی است. اما اگر یحیی بن عبدالرحمن باشد که او توثیق شده است و احتیاجی به این بحث ها ندارد. علی أی تقدیر این روایت از نظر سند اشکالی ندارد (۱) .

ص: ۲۰۱

۱- (۴) . صاحب قاموس الرجال قائل به اتحاد این دو نفر میباشد و منشأ این تفاوت را تصحیف یکی به دیگری می داند. اما این درست نیست. بعید است این ها به هم تصحیف شوند. ایشان در عین حال که خیلی تفطّنات زیادی دارد ولی خیلی جاها چیزهای عجیبی دارد که خیلی تعجب آور است. یکی از چیزهایی که نوشته است می گوید: «آدم أبو الحسین بیّاع الؤلؤ»، و «آدم من طاب مکسبه»، به هم تصحیف شده است ! چنین تصحیفی بعید است. حسن و حسین با هم تصحیف می شود، نه این جمله با آن جمله! در عین حال که موارد خوب زیاد دارد، از این چیزها هم خیلی دارد که نمی خواهیم وارد آن بشویم.

۲ _ روایت عبدالرحمن بن حجاج (۱) :

مُوسَی بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِیمَنْ صَامَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ یُجْزِیهِ أَنْ یَصُومَ یَوْماً آخَرَ.

بررسی سندی:

آقای خوئی می فرمایند ضعف مفضّل بن صالح مورد تسالم اصحاب است . حتی از ابن غضائری (۲) مسنداً نقل می کند که می گوید من از خودش شنیدم که می گفت من رساله معاویه بن محمد بن أبی بکر را ساخته ام . لذا ابن غضائری درباره وی می گوید «کذاب وضاع للحدیث» . لذا آقای خوئی می فرمایند که این روایت را ما کنار می گذاریم.

نقد کلام آقای خویی:

این که ایشان به این نحو می فرمایند که ضعف وی متسالم بین اصحاب است، یک چنین مطلبی نیست چون فقط عبارتی را که نجاشی (۳) درباره جابر بن یزید جحفی نقل کرده است این است که می گوید از جابر جماعتی نقل کرده اند که «غمض فیهم وضعّفوا» یک جماعتی که مجموعاً مورد تضیف قرار گرفته اند. اگر فقط خود ابن غضائری هم تضعیف کرده باشد صحیح است بگوییم این جماعت تضعیف شده اند. این معنایش این نیست که هر رجالی که او را عنوان کرده او را تضعیف کرده است! خود شیخ در فهرست و در رجال اسم او را آورده و ، یک کلمه هم راجع به تضعیفش ذکر نکرده است. اگر بین اصحاب رجال و مشایخ رجال ضعف وی تسلّم داشته، نمی بایست که شیخ در هر دو کتابش اسمی نبرد! ابن غضائری این را نقل کرده و نجاشی خیلی جاها از ابن غضائری تبعیت می کند .تضعیفات ابن غضائری از روی متن شناسی است و نجاشی هم از او تبعیت می کند.

ص: ۲۰۲

۱- (۵) ۵ . الإستبصار ج : ۲ ص : ۲۷۹ .

۲- (۶) . عبارت ابن غضائری این است : المفضل بن صالح أبو جمیله الأسدی مولاهم النخاس ضعیف کذاب یضع الحدیث. حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علی بن محمد بن الزبیر قال حدثنا علی بن الحسن بن فضال قال: (سمعت معاویه بن حکیم یقول:) سمعت أبا جمیله یقول: أنا وضعت رساله معاویه إلی محمد بن أبی بکر. ابن الغضائری/الرجال لإبن الغضائری/سهل بن أحمد.../.

۳- (۷) . عبارت نجاشی این است: وی در ترجمه جابر بن یزید جعفی می گوید :جابر بن یزید أبو عبد الله: و قیل أبو محمد الجعفی عربی قدیم نسبه: ابن الحارث بن عبد یغوث بن کعب بن الحارث بن معاویه بن وائل بن مرار بن جعفی. لقی أبا جعفر و أبا عبد الله علیهما السلام و مات فی أیامه سنه ثمان و عشرین و مائه. روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب. و کان فی نفسه مختلطا و کان شیخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله ینشدنا أشعارا کثیره فی معناه تدل علی الاختلاط لیس هذا موضعا لذکرها و قل ما یورد عنه شی ء فی الحلال

و الحرام رجال النجاشی ص : ۱۲۸.

ما می بینیم اشخاصی که بلا واسطه از او نقل حدیث می کنند و او را درک کرده اند چنین اعتقادی نداشته اند. و او را با عنوان وضاع حدیث و کذاب ... نمی شناخته اند. کتابش را حسن بن علی بن فضال _ که جزء فقهای طبقه سوم اصحاب اجماع است نقل می کند است که از. مفضّل و غیر واحد حسن بن محبوب که او هم یکی از اصحاب اجماع این طبقه است _ نقل می کند. آن هم نه یک موارد نادر بلکه خیلی زیاد. به طور زیاد و وافر احمد بن محمد بن نصر که لا یروی ولا یرسل الا عن ثقه و جزء اصحاب اجماع است از وی نقل می کند. محمد بن ابی عمیر موارد متعدد نقل می کند، اشخاص دیگر هم از این اجلاء از او حدیث نقل می کنند مثل حسن بن محبوب و حسن بن علی بن فضال و مانند اینها.

از این اکثار روایت معلوم می شود که او شیخ اینهاست نه این که احیاناً یک روایت نقل کرده باشد. خوب این اجلا از یک کسی که کذاب وضاع للحدیث است که اکثار روایت نمی کنند. پیداست که به او اعتماد داشته اند و روایتش را اخذ کرده اند.

در طریقی هم که ابن غضائری نقل می کند در سندش علی بن محمد بن زبیر است که این را خود آقای خوئی و دیگران توثیق نمی کنند و توثیق شده نیست و خیلی جاها اسم او که برده می شود اشکال می کنند. حالا ـ اگر از این مطالب هم گذشتیم ، احتمال دارد او یک داستان خیالی را خواسته نقل بکند. افرادی را فرض کرده و مطالب را از زبان آن ها نقل کرده است. او با این عبارت نمی خواسته بگوید که من آدم ناجوری هستم، او می خواسته از خودش مداحی بکند!

ص: ۲۰۳

خلاصه با بودن اشخاصی که بلا واسطه با او حشر داشته اند و از او اخذ حدیث کرده اند و او را شیخ خودشان قرار داده اند، ما نمی توانیم روایت مفضل بن صالح را کنار بگذاریم. و اگر هم بر فرض نشد، مشهور می گویند

وحید بهبهانی هم او را توثیق می کند و می گوید روایات او معمول به است. خود همین هم شاهد برای اعتبار شخص است.

روایات دسته دوم:

در این روایات آمده اگر روز هفتم و هشتم و نهم ذی حجه را روزه گرفت این بدل الهدی است. و اگر فوت عمداً یا غیر عمد باید بعدا سه روز را بجا آورد.

۱ ــ صحیحه عیص بن القاسم (۱) :

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ يَدْخُلُ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ لَيْسَ مَعَهُ هَدْيٌ قَالَ فَلَا يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ لَا يَوْمَ عَرَفَهَ وَ يَتَسَحَّرُ لَيْلَهَ الْحَصْبَهِ فَيُصْبِحُ صَائِماً وَ هُوَ يَوْمُ النَّفْرِ وَ يَصُومُ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ .

این روایت می فرماید که نمی تواند روز هشتم و نهم روزه بگیرد. و باید این سه روز را برای روز نفر بگذارد.

البته این را ممکن است کسی تأمل بکند که حضرت ممکن است بگوید چون این روز وارد شده از اول اذان صبح نیت نکرده و لذا نمی تواند این روز را روزه بگیرد. از این جهت ممکن است مناقشه بشود.

۱- (۸) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۲ _ روایت عبدالرحمن بن حجاج (۱) :

وَ أَمَّا مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلَهُ عَبَّادٌ الْبَصْرِيُّ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّام (۲) قَبْلَ يَوْمِ التَّرْوِيَهِ قَالَ فَإِنْ فَاتَهُ صَوْمُ هَذِهِ الْأَيَّامِ قَالَ لَا يَصُومُ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ لَا يَوْمَ عَرَفَهَ وَ لَكِنْ يَصُومُ ثَلَاثَهَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ بَعْدَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ .

بررسی سندی:

چند اشکال در سند روایت به نظر می رسد، یکی این که صفوان بن یحیی شیخ عمده موسی بن قاسم است، و هیچ معهود نیست که بین موسی بن قاسم و صفوان بن یحیی که شیخش است کسی واسطه باشد. این مثل این است که بین کلینی و علی بن ابراهیم واسطه باشد. این معهود نیست و عقلا بر این بنای صحت نمی گذارند. دوم این که حسین بن مختار که همان حسین بن مختار قلانسی است، طبقه اش مقدم بر طبقه صفوان است؛ حماد بن عیسی که از اصحاب حضرت صادق هم هست از او روایت می کند. او طبقه اش متقدم است، اینجا آمده از صفوان بن یحیی نقل می کند. هیچ جای دیگری روایتی معهود باشد که حسین بن مختار از صفوان بن یحیی نقل کرده باشد، هیچ نیست.

خلاصه به نظر می رسد که این سند تحریف شده است، حالا از کجا تحریف شده است و اصلش چه شکلی بوده است من درست نمی دانم؛ از این ناحیه انسان ممکن است شبهه بکند.

۱- (۹) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۱ .

۲- (۱۰) . اینجا باید یک سقطی شده باشد . منظور یک روز قبل از ترویه است.

۳ ـ صحیحه معاویه بن عمار (۱) :

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِى عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ يَجِدْ هَدْياً قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَهَ أَيَّامٍ فِى الْحَجِّ يَوْماً قَبْلَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ قَالَ يَتَسَحَّرُ لَيْلَهَ الْحَصْبَهِ وَ يَصُومُ ذَلِکَ الْيَوْمَ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُقِمْ عَلَيْهِ جَمَّالُهُ أَ يَصُومُهَا فِى الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِى الطَّرِيقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ .

جمع بین روایات:

خلاصه در این باب و به همین مضمون روایات زیادی وجود دارد که در مقابل آن فقط دو روایت وجود دارد.

به نظر ما این یک جمع روشنی دارد که من ندیدم کسی آن را ذکر کند. در جمع این دو دسته می توان گفت آن دو روایتی که تفریق را جایز می داند مربوط به کسی است که حکم مسئله را نمی داند ، جهل داشته است و متوجه مسأله نبوده است. حضرت فرموده آن قبول و یکی دیگر ضمیمه بکند. مواردی هست که حکم جاهل فرق می کند (۲) . این یک جمع عرفی و متعارف است. به عبارت دیگر بین نهی ابتدائی و امضای عمل واقع تنافی ندارد.

۱- (۱۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۲- (۱۲) . می بینید گاهی می آیند یک کسی یک وجوهاتی را در غیر محل خودش صرف کرده است .معمول اینجاست که می گوید آنهایی که دادی هیچ، اما از اینجا به بعد این کار را نکن.

شیخ یک توضیحی در این روایتی که می گوید روزه نگیرد، دارد. ایشان می گوید منظور از این که ترویه را نگیرد، این است که اکتفا به روز ترویه نکند.

این خلاف ظاهر روایت است و درست نیست. منظور این نیست که برود و یک روز دیگر هم بعدا بگیرد.؟! در روایت دستورش را هم بعد گفته است. فرموده هر سه را بگذارد برای بعد نه این که یک روز را برای بعد بگذارد.

می ماند شهرتی که ادعا کرده اند که عدم جواز خلاف مشهور است. به نظر چنین شهرتی وجود ندارد. ابن أبی عقیل و علامه در مختلف می فرماید که مشهور مستحب می دانند، ابن أبی عقیل و ظاهر کلام أبو الصلاح این است که جایز نیست و الا خلاف مشهور است. و این هم به عقیده ما این است که خلاف مشهور هم نیست و شاید مشهور ما بین قدما همین است که مجاز نیست و جایز نیست کسی این کار را انجام بدهد و همین نهی به معنای ظاهری خودش باقی است، مطابق مشهور هم هست. حالا من چون نوشتنش یک مقداری طول می کشید تا من آنها را بنویسم بیاورم، فردا آنها را می آورم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

کسی که وظیفه اش این است که روزه کفاره را متتابع بگیرد نباید از هنگامی شروع کند که بداند نمی تواند تتابع و توالی را رعایت کند. مثلا اگر کسی بنا باشد دو ماه روزه بگیرد نباید از اول ذیحجه شروع کند زیرا می داند که در روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و تتابع بهم می خورد.

ص: ۲۰۷

صاحب عروه می فرماید: یک مورد از این جا استثنا ء خورده است. سه روز بدل از هدی از مواردی است که تتابع در آن لازم است اما اگر روز ترویه بخواهد شروع به روزه کند با آن که می داند روز عید قربان نمی تواند روزه بگیرد و این سه روز هم باید متتابع باشد، باز هم شروع جایزاست.

در این مورد دو دسته روایت وارد شده در دو روایت تفریق جایز شمرده شده وظاهر بعضی از روایات این است که این سه روز باید هفتم ، هشتم و نهم باشد که لازمه اش این است که تتابع در آن معتبر است. از روایاتی که تتابع را لازم می داند در جلسه قبل به روایات صحیحه عیص بن القاسم (۱) روایت عبدالرحمن بن حجاج (۲) صحیحه معاویه بن عمار (۳) مورد بررسی قرار گرفت و جمع بین رویات ذکر شد. در این جلسه به بررسی روایات دسته دوم ، جمع بین روایات و بررسی تاریخی این مسئله پرداخته می شود. ضمن بررسی مجدد صحیحه معاویه بن عمار سایر روایات را بررسی می کنیم.

۱ ـ صحیحه معاویه بن عمار (۴) :

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ یَجِدْ هَدْیاً قَالَ یَصُومُ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ یَوْماً قَبْلَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ قَالَ یَتَسَحَّرُ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ (۵)

۱- (۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۲- (۲) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۱ .

۳- (۳) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۴- (۴) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۵- (۵) . یوم التحصیب عبارت از روز نفر دوم است یعنی روز سیزدهم؛ نفر اول در روز دوازدهم ذی الحجه است و روز دوم سیزدهم است که آن را یوم التحصیب می گویند. پیامبر اکرم در حجه الوداع در مکان الحصبه ـ حصبه سنگریزه های خیلی ریز است ـ آنجا دراز کشیده است و در روایات هست که مستحب است اقتداءاً بالرسول این کار بشود. عایشه هنوز حجش را انجام نداده بوده است و مانع داشته است، حضرت آنجا صبر می کند تا او برود و انجام بدهد و برگردد. خوابیدن در آن مکان در روز سیزدهم که نفر ثانی است مستحب است .

(۱) وَ يَصُومُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُقِمْ عَلَيْهِ جَمَّالُهُ أَ يَصُومُهَا فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِي الطَّرِيقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ .

ص: ۲۰۹

۱- (۶) لَيْلَةُ الحَصْبَهِ بِالفَتْحِ فالسُّكُونِ هى اللَّيْلَةُ الَّتى بعد أَيّامِ التَّشْرِيقِ، و قال الأَزهريُّ: التَّحْصِيبُ: النَّوْمُ بِالمُحَصَّبِ اسْمِ الشِّعْبِ الذى مَخْرَجُهُ إِلى الأَبْطَحِ بينَ مَكَّهَ و مِنًى يُقَامُ فيه سَاعَهً مِن اللَّيْلِ ثمَّ يُخرَج إِلى مَكَّهَ، سُمِّىَ به لِلْحَصْبَاءِ الذى فيه «۱۱»، و كان مَوْضِعاً نَزَلَ بِهِ رسُولُ اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم من غَيْرِ أَنْ سَنَّهُ لِلنَّاسِ، فَمَنْ شَاءَ حَصَّبَ و مَنْ شَاءَ لم يُحَصِّبْ. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص: ۴۲۶. وَ فِي الْحَدِيثَ:" فَرَقَدَ رَقْدَهً بِالْمُحَصَّبِ" هو بضم الميم و تشديد الصاد موضع الجمار عند أهل اللغه، و المراد به هنا كما نص عليه بعض شراح الحديث الأبطح، إذ المحصب يصح أن يقال لكل موضع كثيره حصباؤه، و الأبطح مسيل واسع فيه دقاق الحصى، و هذا الموضع تاره يسمى بالأبطح و أخرى بالمحصب، أوله عند منقطع الشعب من وادى منى و آخره متصل بالمقبره التى تسمى عند أهل مكه بالمعلى، و ليس المراد بالمحصب موضع الجمار بمنى، و ذلك لأن السنه يوم النفر من منى أن ينفر بعد رمى الجمار و أول وقته بعد الزوال و ليس له أن يلبث حتى يمسى، و قد صلى به النبى المغرب و العشاء الآخره و قد رقد به رقده، فعلمنا أن المراد من المحصب ما ذكرناه. و" التحصيب" المستحب هو النزول فى مسجد المحصبه و الاستلقاء فيه، و هو فى الأبطح، و هذا الفعل مستحب تأسيا بالنبى (ص)، و ليس لهذا المسجد أثر فى هذا الزمان، مجمع البحرين، ج، ص: ۴۴

در این روایت می فرماید اگر آن سه روز فوت شد، در سحر شب سیزدهم که لیله الحصبه نام دارد نیت کند و روزه بگیرد.

۲ ـ صحیحه حماد بن عیسی (۱) :

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ عَلِيٌّ ع صِيَامُ ثَلَاثَهِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ قَبْلَ التَّرْوِيَهِ يَوْمٌ وَ يَوْمُ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمُ عَرَفَهَ فَمَنْ فَاتَهُ ذَلِكَ فَلْيَتَسَحَّرْ لَيْلَهَ الْحَصْبَهِ [يَعْنِي لَيْلَهَ النَّفْرِ] وَ يُصْبِحُ صَائِماً وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَهُ وَ سَبْعَهً إِذَا رَجَعَ

۳ ـ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ (۲) :

رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ كُنْتُ قَائِماً أُصَلِّي وَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى ع قَاعِدٌ قُدَّامِي وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ فَجَاءَهُ عَبَّادٌ الْبَصْرِيُّ فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ هَدْيٌ قَالَ يَصُومُ الْأَيَّامَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ فَجَعَلْتُ سَمْعِي إِلَيْهِمَا قَالَ لَهُ عَبَّادٌ أَيُّ أَيَّامٍ هِيَ قَالَ فَقَالَ هِيَ قَبْلَ التَّرْوِيَهِ بِيَوْمٍ وَ يَوْمُ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمُ عَرَفَهَ قَالَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ يَصُومُ صَبِيحَهَ الْحَصْبَهِ وَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ أَ فَلَا تَقُولُ كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ (۳) قَالَ فَأَيَّ شَيْءٍ قَالَ قَالَ يَصُومُ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ قَالَ إِنَّ جَعْفَراً كَانَ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَمَرَ بِلَالًا يُنَادِي أَنَّ هَذِهِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَ شُرْبٍ فَلَا يَصُومَنَّ أَحَدٌ قَالَ يَا أَبَا الْحَسَنِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ- فَصِيامُ ثَلاثَهِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَهٍ إِذا رَجَعْتُمْ قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ يَقُولُ ذُو الْحِجَّهِ كُلُّهُ مِنْ أَشْهُرِ الْحَجِّ .

۱- (۷) . تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۳۳ . اشخاص دیگر هم همین روایت را نقل کرده اند که آنها دیگر صحیحه نیست؛ عیاشی نقل کرده ، عبدالرحمن بن ارزمی ــ نه ازرمی؛ خیلی ها «ز» را بر «ر» مقدم داشته اند که این غلط است و مهمله در آنجا مقدم است. غالباً این را غلط می نویسند. ــ و غیاث بن ابراهیم از حضرت صادق به همین مضمون نقل می کنند. ابراهیم أبی یحیی آنها هم همینطور، دعائم، فقه الرضا، اینها چند تا روایتی است که اسنادش درست نیست و نمی خوانیم.

۲- (۸) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۸ .

۳- (۹) . عبدالله بن حسن که نواده امام حسن است، پیرمرد قوم و بزرگتر از حضرت صادق بوده است و حضرت صادق هم روی شیخوخت ،او را احترام می کرده است.

بررسی سندی:

در اینجا بین موسی بن قاسم و صفوان بن یحیی، أبی الحسین نخعی واسطه شده است. این روایت با روایت دیگری که عبدالرحمن بن حجاج دارد و حسین بن مختار در آن واقع است یکی است، منتها حسین بن مختار قطعه ای از این روایت است. روی این جهت ما احتمال می دهیم که أبی الحسین نخعی با حسین بن مختار یکی باشد و ما دو تا حسین بن مختار داشته باشیم؛ یکی حسین بن مختار قلانسی معروف است که او عصرش متقدم بر صفوان است و او واسطه نیست و موسی بن قاسم او را درک نکرده است و او هم از صفوان نقل نمی کند و او جلو است. یکی هم حسین بن مختار است که غیر از حسین بن مختار معروف باشد، این با أبی الحسین نخعی متحد باشد و أبی الحسین نخعی أیوب بن نوح نباشد که دیروز ما می گفتیم. این احتمال در کار هست، روی این احتمال قهراً هم این روایت و هم آن روایتی که قبلاً خواندیم حسین بن مختار در سندش بود، آن هم از این ناحیه ضعف پیدا می کند که حسین بن مختار کیست که احتمالاً متحد با أبی الحسین نخعی است.

۴ _ صحیحه رِفاعه:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَا يَجِدُ هَدْياً قَالَ يَصُومُ يَوْماً قَبْلَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ عَرَفَةَ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَخَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّفْرِ يَوْماً بَعْدَ التَّرْوِيَةِ وَ يَوْمَ النَّفْرِ قُلْتُ فَإِنْ جَمَّالُهُ لَمْ يُقِمْ عَلَيْهِ قَالَ يَصُومُ يَوْمَ الْحَصْبَةِ وَ بَعْدَهُ يَوْمَيْنِ قُلْتُ يَصُومُ وَ هُوَ مُسَافِرٌ قَالَ نَعَمْ أَ لَيْسَ هُوَ يَوْمَ عَرَفَةَ مُسَافِراً فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ قَالَ قُلْتُ أَعَزَّكَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذِي الْحِجَّةِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ نَقُولُ فِي ذِي الْحِجَّةِ .

۵ _ صحیحه محمدبن مسلم (۱) :

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ الصَّوْمُ الثَّلَاثَةُ الْأَيَّامِ إِنْ صَامَهَا فَآخِرُهَا يَوْمُ عَرَفَةَ (۲) وَ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلْيُؤَخِّرْهَا حَتَّى يَصُومَهَا فِي أَهْلِهِ وَ لَا يَصُومُهَا فِي السَّفَرِ .

روایات دیگری هم در جامع الاحادیث آمده که چون سند معتبری ندارد آن ها را نمی خوانیم. مانند روایت حذیفه، روایت عبدالله بن میمون قدّاح، ربیع بن عبدالله.

روایت هم هست که اینها توثیق شده نیستند. روایت ربیع بن عبدالله هم هست؛ قدّاح ۲۹ است و ۳۲ است. یک روایت دیگری در باب پنجاه و یک است که آنجا هم مرسل نقل شده است. صحیحه عیص هم که دیروز خوانده شد.

جمع بین روایات:

خلاصه از نظر سند دیگر احتیاجی به بحث ندارد، مطمئناً یکی از اینها از معصوم صادر شده است. بحث این است که بین اینها و آن دو تا روایت مفضل بن صالح و روایت یحیی الازرق، چگونه جمع می شود؛ اگر ما آنها را معتبر بدانیم ، جمعش چگونه می شود؟

جمع اول: عبارت از این است که روایتی که گفته باید در این هفتم و هشتم و نهم باشد را حمل به استحباب کنیم.

جمع دوم: اختیاراً باید همین هفت و هشت و نه باشد، اگر فوت شد _ نه این که تفویت کرد _ حضرت می فرماید بر این که همان هشتم و نهم هم کفایت می کند، منتها آن یکی را با فاصله بیاورد.

ص: ۲۱۲

۱- (۱۰) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۳

۲- (۱۱) . یعنی هفتم و هشتم و نهم .

جمع سوم: تفصیل بین حکم تکلیفی و وضعی. به نظر ما جمع بین روایات این است که تکلیفاً جایز نیست کسی تأخیر بیندازد و اگر فوت شد در اثر نسیان یا در اثر جهل و هر چیز دیگری فوت شد، آن می تواند همان دو روز را بجا بیاورد. حتی عمداً هم اگر فوت شد، این هر چند خلاف شرع کرده اما همان دو روز به ضمیمه یک روز دیگر بعداز ایام تشریق کافی است.

مواردی که در روایت فرموده اند که تفریق جایز است مربوط به جایی است که شخص عملی را انجام داده است و حضرت فرموده این عمل صحیح است. این هیچ معارضه ای ندارد با این که ابتداءً جایز نباشد، ندارد. موضوع روایات جواز جایی است که عمل فوت شده حالا میخواهد ببیند باید چکار کند. مثل این که شما می گویید نماز ظهر و عصر را چهار رکعت است که باید در وقت بخوانید، حالا کسی کوتاهی کرد و یک رکعت به آخر وقت خوانده است؛ این فرد تکلیفا جایز نبوده که به تاخیر بیندازد اما اگر به تاخیر انداخت نمازش صحیح است و احتیاجی به استیناف ندارد و کفایت می کند.

بررسی تاریخی این مسئله:

علامه حلی در منتهی دعوای اجماع علمائنا می کند بر استحباب این سه روز. در مختلف که بعد از منتهی نوشته است منتها جزء اوایل کتب فقهی ایشان است، ادعای اجماع علماء می کند بر استحباب این سه روز. در مختلف می فرمایند که مشهور ظاهراً عبارت از استحباب است، ولی ابن أبی عقیل و ظاهر کافی أبو الصلاح این است که استحباب نیست و اختیاراً جایز نیست و این را ایشان ذکر می کند.

ص: ۲۱۳

ولی ما تا زمان علامه یک نفر را پیدا نکردیم که قائل به استحباب شده باشد؛ ظواهر کلام همه علماء قبل از علامه خلافش است. در خیلی جاها این آقایان چون نمی خواهند از کلام مشهور عدول کنند از آن فهم ابتدائی خودشان عدول می کنند و فتوایی می دهند که خیال می کنند موافق با مشهور است.

فقه رضوی که مؤلفش یکی از قدماست و نمی دانیم کیست دارد: «إذا عجزت عن الهدی ولم یمکنک صمت قبل الترویه بیوم ویوم الترویه ویوم عرفه ... وإن فاتک صوم هذه الثلاثه أیام صمت صبیحه لیله الحصبه».

صدوق در فقیه همین مطلب را می گوید: «روی عن الائمه علیهم السلام». البته آن روایتی را که نهی هم شده است روایت یحیی الازرق را هم نقل کرده است که آن منافاتی ندارد، عرض کردیم عملی انجام شده است جهلاً، حضرت قبول کرده است. اما اول که شروع می کند که «روی عن الائمه» همین است به همین مضمونی که فقه رضوی دارد، همان هم دارد که این روزها را باید بگیرد و اگر فوت شد کار دیگری بکند.

شیخ طوسی در نهایه ،اقتصاد، الجمل والعقود ، خلاف می گوید این سه روز لازم است. می گوید: «یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه فإن فاته صام ثلاثه أیام بعد انقضاء ایام التشریق».

خلاف می گوید: «لا خلاف بین الطائفه أن الواجب أن یصوم ثلاثه الذی ذکرناها مع الاختیار» آن ثلاثه هم همین است که یوماً قبل الترویه تا آخر که این را قبلاً ذکر کرده است.

مبسوط می گوید: «وجب علیه ثلاثه فی الحج یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه فإن فاته صوم هذه الایام صام یوم الحصبه». جای دیگر مبسوط هم : «من فاته صیام یوم قبل الترویه صام یوم الترویه ویوم عرفه».

در تهذیب هست : «الاصل فی صوم الثلاثه الایام بمکه ما قدمناه وهو یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه ومن لم یتمکن من ذلک یصوم عقیب أیام التشریق وقد روی رخصه فی أنّه إذا قدم فی أول الشهر جاز له أن یصوم فی أول العشر والعمل علی ما ذکرناه أولا»

. علی أی تقدیر اگر هم فتوای ایشان این باشد که جایز می شود، نسبت به تقدیم را ایشان اجازه می دهد و در تأخیر قائل به جواز نیست.

در استبصار می گوید: این سه روز «محموله علی الفضل» منتها دنبالش می گوید این افضلیت در مقابل تقدیم است، اما نسبت به تاخیر چیزی ندارد.

در تبیان دارد که « عندنا إن وقت صوم هذه الثلاثه الایام یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه فإن صام فی أوّل الشهر جاز ذلک رخصه وإن صام یوم الترویه ویوم عرفه قضی یوماً آخر بعد التشریق ». ابتداءً حکم می کند که باید این سه روز باشد اما اگر روز ترویه وعرفه را بجا اورد روز سوم را برای بعد ایام تشریق می گذارد.

طبرسی در مجمع البیان همین مطلب را دارد. روض الجنان که تفسیر ابو الفتوح رازی است و فقه القرآن راوندی هم قائل به همین شده است. که البته منبع این سه کتاب هم تبیان شیخ طوسی است .

ابو الصلاح در کافی: «یلزم أن یصوم یوم السابع من ذی الحجه والثامن والتاسع وإن فرق مختاراً استأنف » این دیگر حکم وضعی را متعرض است نه تکلیف.

ابن براج در مهذب: «الثلاثه التی فی الحج هی یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه ویجب صومها متوالیاً فمن فرقها لضروره جاز له البناء علی ما تقدم وإن کان مختاراً کان علیه استیناف صومها» و بعد هم «ومن فاته صوم یوم أول منه» آن دو روز را بجا بیاورد، اگر لضروره تأخیر شد اشکالی ندارد و بجا بیاورد.

وی در شرح جمل العلم هم می گوید: «أما الصوم الذی یجب فی السفر فهو الثلاثه الایام الذی یختص بدم المتعه من جمله العشره وهی یوم قبل یوم الترویه ویوم الترویه وهو ثامن من ذی الحجه ویوم عرفه».

ابن زهره در غنیه : «الثلاث فی الحج یوم السابع والثامن والتاسع من ذی الحجه ومن فرق صومها عن اختیار استأنف وإن کان عن اضطرار» همان تفصیل دلیل اجماع هم قائم شده است. یک جای دیگر هم اشاره کرده است و دلیل اجماع الطائفه گفته است. این عبارتش در کتاب الصوم است و در کتاب الحج هم می گوید ما این را در کتاب الصوم بیان کردیم که به شکل است و اجماع الطائفه هم هست.

ابن ادریس در سرائر : «فالثلاثه الایام یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه فإن فاته صوم هذه الایام صام یوم الحصبه وهو یوم النفر الثانی ...» جاهای دیگر هم این را دارد. در یک جای سرائر دارد که این هم جالب است: «أصحابنا إنهم أجمعوا علی أنّه لا یجوز الصیام إلا یوم قبل الترویه ویوم الترویه ویوم عرفه وقبل ذلک لا یجوز والأولی اجماعهم لجاز ذلک لعموم الآیه» ما بودیم و آیه البته این را مضیق نمی گفتیم، ولی چون اجماع است که غیر از اینجا نمی شود ما قائل هستیم.

تا زمان علامه چند نفر دیگر هم هستند که فرصت نشد آن را ببینیم.

جمع بندی بررسی تاریخی:

بر خلاف آن چه علامه ادعا کرده ما قائلی بر استحباب پیدا نکردیم. آن چه در آراء فقهای قبل از علامه مشاهده می کنیم این است که یا گفته اند استیناف بکند و یا اگر استیناف نگفته اند اول امر کرده اند که در همان سه روز خاص بجا آورد. از بعضی ها استفاده می شود که اگر اختیاراً ترک کرد وضعاً هم باطل است ، از بعضی ها استفاده می شود که صحیح است منتها خلاف انجام داده اند؛ هیچ شخصی که به نام استحباب باشد ما یکدانه پیدا نکردیم.

فقط اصباح قطب الدین کیذری است که عنوان نکرده است که تکلیف چیست، می گوید مواردی که بناگذاری می شود اگر انسان بجا آورد باید به دنبالش بیاورد، یکی هم عبارت از روز هشتم و نهم است. آیا جایز است انسان این کار را بکند؟ هیچ متعرض نشده است. استثنائی از ادله تتابع که انسان استیناف لازم است اگر غیر متتابع شده است، می گوید در اینجا استیناف لازم نیست، اما جایز است که انسان اختیاراً این کار را بکند؟ چیزی ندارد.

محقق هم یک عبارتی دارد که ظاهرش عبارت از عدم جواز است، منتها شهید ثانی می فرمایند مرادشان استحباب است. به چه دلیل مراد استحباب است؟ مثل این که علامه دعوای اجماع کرده است و اینها تحت تأثیر واقع شده اند. آنها کار زیاد داشته اند نمی رسیدند، اما روی چه حساب دعوای اجماع کرده اند ما نفهمیدیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله سید موسی شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۱ آبان ماه ۹۰/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

صاحب مدارک به علامه نسبت داده که ایشان در منتهی فرموده که صوم بدل از هدی در این سه روز ــ هفتم، هشتم و نهم ــ استصحباب دارد و علماء ما بر آن اجماع دارند.

متأسفانه آن جلد از کتاب منتهی که به بحث ما مربوط می شود پیش من نبود، تا ببینیم مراد از علامه چیست؛ علی أی تقدیر آن را که صاحب مدارک نقل کرده است مطلب تمامی نیست و حتی یک نفر هم تا زمان علامه حلی که به طور صریح قائل به استحباب باشد ما پیدا نکردیم.

ص: ۲۱۷

البته کلام علامه را به دو نحو می توان توجیه کرد.

وجه اول: این که منظور علامه از استحباب این باشد که این سه روز را می تواند زودتر از هفتم ذی حجه هم بجا آورد هر چند استحباب این است که از هفتم شروع کند. یعنی استحباب در مقابل جواز تقدیم نه در مقابل جواز تأخیر. بنابراین نسبت به تاخیر، جوازی نیست.

اگر این مراد باشد البته عقیده جماعتی همینطور است که از اول هم رخصتی هست و روایت هم دارد بابی راجع به این موضوع است، مراد علامه عبارت از استحباب و عدم تعیّن در مقابل جواز تقدیم باشد نه در مقابل جواز تأخیر که روایات ظاهرش این است که جواز تأخیر در آن نیست، ممکن است این باشد.

وجه دوم: مراد از استحباب، استحباب بمعنی الأعم باشد که أعم از وجوب و الزام باشد یعنی مطلوبیّت شرع، شرع طلب کرده است و این مورد اتفاق است که شرع راجع به این سه روزه بی تفاوت نیست و طلب دارد. منتها در این اختلاف است که آیا

این طلب طلب الزامی است یا طلب استحبابی؟

شهید ثانی عبارت محقّق در شرایع را توجیه کرده محقق می فرماید (۱) : «من فقد الهدی و وجد ثمنه قیل یخلفه عند من یشتریه طول ذی الحجه و قیل ینتقل فرضه إلی الصوم و هو الأشبه.

و إذا فقدهما صام عشره أیام ثلاثه فی الحج متتابعات یوما قبل الترویه و یوم الترویه و یوم عرفه و لو لم یتفق اقتصر علی الترویه و عرفه ثم صام الثالث بعد النفر و لو فاته یوم الترویه أخره إلی بعد النفر و یجوز تقدیمها من أول ذی الحجه بعد أن تلبس بالمتعه و یجوز صومها طول ذی الحجه و لو صام یومین و أفطر الثالث لم یجزه و استأنف إلا أن یکون هو العید فیأتی بالثالث بعد النفر.»

ص: ۲۱۸

۱- (۱) ـ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج، ص: ۲۳۷.

اول بایـد سه روز متصـل را شـخص بگیرد «وإن لم یتفق» دو روز کفایت می کنـد. که این ظاهرش این است که ابتـداءاً واجب است. حالا اگر اتفاق نیفتاد و نشد، امکان نداشت، عبارت از این است که آن دو روز را هم بگیرد کفایت می کند.

اما شـهید ثانی در توجیه کلام محقق می فرمایـد (۱) : «المراد أنّ جعـل الثلاـثه یومی الترویه و عرفه و الیوم الـذی قبلهما أفضل، فـإن أخـلّ بما قبلهما جاز له الاقتصار علی صومهما و تأخیر الثالث. و لا فرق بین من علم أنّ الثالث العیـد ابتـداء و غیره، لإطلاق النص».

برداشت ایشـان از کلاـم محقق این است که تتـابع دراین سه روز مسـتحب است و اگر اتفـاق نیفتاد همان دو روز ترویه و عرفه کفـایت می کنـد. بـا آن که ظـاهر کلاـم محقق این است ابتـداءً واجب است. شایـد منشأ کلام ایشان آن کلام علامه در منتهی باشد.

علی أی تقـدیر مقتضـای روایـات متعـددی این است که شـخص بایـد اختیـاراً این ایـام را متتـابع بجا بیاورد و تنها لزوم تکلیفی نیست، اینطور موارد لزوم وضعی هم استفاده می شود؛ روایات دیگری هم که «لا یفرّق» بین این ثلاثه، آنها هم همینطور است، مراد تفریق نمی شود یعنی اگر تفریق شد شارع این را قبول ندارد.

چرا نواهی ارشاد به بطلان است؟

بـا آن که نهی برای بطلان وضع نشـده ،چرا ارشاد به بطلان است؟ و کنایه از باطل بودن عمل است. نهی ظاهرش این است که این کار را شارع نمی خواهـد و در مقام جلوگیری کردن نواهی و در کلمات علما اگر لا یجوز شد آنها لا یجوز تکلیفی است، ولی چرا اینها به وضع حمل می کنند؟

۱- (۲) . مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج، ص: ۳۰۴.

نواهی اطلاق دارد یعنی وقتی نهیی می آیـد ولو مکلف آن منهی عنه را انجام دهـد باز هم آن نهی به قوت خودش باقی است. حـال اگر بـا وجود نهی تکلیفی ما قائل به بطلان وضـعی نشویم و عمل را صـحیح بـدانیم در این صورت نهی ساقط می شود و این خلاف مقتضای اطلاق نهی است.

اگر شارع مقدس از عبادتی نهی می کند یا بخاطر این است که آن عمل تشـریع و حرام است و بخاطر جلوگیری از تشریع نهی می کنـد گـاهی هم علتش این نیست بلکه بخـاطر این است که مکلف به آن عمـل اکتفا نکنـد . در بعضـی از موارد اگر نهیی نیایـد مکلف همـان عمل را انجام می دهـد و از باب انجام وظیفه به همان اکتفا می کنـد و همان را مجزی می دانـد در این جا برای اینکه او به این عمـل اکتفـا نکنـد شارع مقـدس از عمل نهی کرده است. حال اگر نواهی دلالت بر بطلان وضـعی نداشـته باشـد و صـرفا نـاظر به حرمت تکلیفی باشـد در این جـا بـا اتیـان آن عمـل منهی از جـانب مکلف نهی ساقـط می شود و این با اقتضای اطلاق نهی مخالف است. گویا شارع می فرماید اگر هم شما این عمل را انجام دهید باز هم من نهی خودم را دارم.

علی أی تقدیر ظواهر روایات لا یفرّق و روایات دیگری که گفته اگر نمی تواند این سه روز را بگیرد بگذارد برای بعد، اقتضـا می کند که اگر این کار را نکرد، تکلیف ساقط نشده است و باز هم تکلیف دارد و این نتیجه اش عدم صحت است.

ولی در اینجا جمعا بین الادله می گوییم تکلیفا عدم رعایت تتابع جایز نیست ولی اگر روز هشتم و نهم روزه گرفت دیگر لازم نیست استیناف کند.

ص: ۲۲۰

البته عرض کردیم که کلمات علما مختلف است، ظواهر بعضی از کلمات این است که عمداً هم اگر تأخیر انداخت خلاف شرع کرده، ولی همان دو روز کفایت می کند؛ نسبت به سه روزش تکلیف محض است. این مثل کسی است که نمازش را عمداً تأخیر بیندازد تا با من أدرک یک رکعت به آخر وقت مانده را بخواهد نمازش را انجام بدهد. استیناف نماز دیگر لازم نیست، ولی خلاف شرع کرده است.بعضی ها هم حمل به اضطرار کرده اند.

بررسی روایت علی بن فضل واسطی (۱) :

بعضی از آقایان جلسه از روایت علی بن فضل واسطی استفاده می کردند که اگر عمداً تأخیر بیندازد شارع قبول نمی کند و مجزی نیست. متن روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِیدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْفَضْلِ الْوَاسِطِیِّ قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ إِذَا صَامَ الْمُتَمَتِّعُ یَوْمَیْنِ لَا یُتَابِعُ الصَّوْمَ الْیَوْمَ الثَّالِثَ فَقَدْ فَاتَهُ صِیَامُ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ فَلْیَصُمْ بِمَکَّهَثَلَاثَهَ أَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ فَإِنْ لَمْ یَقْدِرْ وَ لَمْ یُقِمْ عَلَیْهِ الْجَمَّالُ فَلْیَصُمْهَا فِی الطَّرِیقِ أَوْ إِذَا قَدِمَ إِلَی أَهْلِهِ صَامَ عَشَرَهَ أَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ .

در روایت علی بن فضل واسطی تصریح دارد که اگر کسی دو روز را گرفت و روز سوم را روزه نگرفت این کفایت نمی کند و باید سه روز را بعداً بجا بیاورد. شاید از این استظهار شود اگر عامدا روز سوم را نیاورد باید استیناف کند اما اگر جاهل بود استیناف لازم نیست. به عبارتی این تفصیلی بین صورت عالم و جاهل است.

ص: ۲۲۱

۱- (۳) . تهذیب الأحکام، ج، ص ۲۳۱؛ شیخ در تهذیب در ذیل همین روایت می فرماید: فَلَیْسَ مُنَافِیاً لِمَا ذَکَرْنَاهُ لِأَنَّهُ لَیْسَ فِی الْخَبَرِ أَنَّ الْیَوْمَیْنِ اللَّذَیْنِ صَامَهُمَا أَیُّ یَوْمَیْنِ هُمَا وَ إِذَا لَمْ یَکُنْ ذَلِکَ فِی ظَاهِرِهِ حَمَلْنَاهُ عَلَی مَنْ صَامَ غَیْرَ یَوْمِ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمِ عَرَفَهَ وَ مَنْ کَانَ کَذَلِکَ کَانَ عَلَیْهِ صِیَامُ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ لَا یَعْتَدُّ بِالْیَوْمَیْنِ وَ الَّذِی رَوَاهُ .

ولی این بیان تمام نیست. به خاطر این که موردی که فرد می داند بایـد متتابع بیاورد و تفریق فایده ای ندارد به ندرت مبادرت به صوم می کنـد. صوم یـک ریـاضت است یک امر شـهوانی نیست که افراد علی رغم نهی شارع به آن گرایش داشـته باشـند. بنابراین عالم به حکم فرد نادر این مسئله محسوب می شود نه فرد متعارف و حمل روایت بر فرد نادر به هیج وجه عرفی نیست و این تخصیص اکثر است. این حکم هم عالم را شامل است و هم جاهل را.

امـا وجه جمع این روایت با روایاتی که می گفت اگر هشـتم و نهم را گرفت دیگر استیناف لازم نیست به این است که روایت علی بن فضـل قـدر مسلّمش عبـارت از این است که دو روز را بجـا آورده است و می توانسـته سه روز را بجا بیاورد و نیاورده است، حضـرت می فرمایـد قبول نیست. اما معلوم نیست موردی را که هشـتم و نهم را گرفته و دیگر نمی تواند روز سوم را بجا بیاورد، را شامل شود. نسـبت به شـمول حکم نسـبت به این مورد تردیـد وجود دارد. این یک فرد مخفی است که رویات دیگر فرموده در این جا نیاز به استیناف نـدارد. بنابراین روایاتی که مربوط به هشـتم و نهم است تخصیصـی برای این دلیل عام اسـت که می گویداگر جاهل بود باید استیناف کند.

بنا بر این عالم به حکم در هر صورت اگر فقط دو روز را گرفت باید استیناف کند اما جاهل به حکم در هشتم و نهم نیازی به استیناف ندارد اما در غیر آن باید اعاده کند.

قتل در ماه های حرام:

ص: ۲۲۲

یک مسأله ای است که مورد اختلاف است بین علما و آقای خوئی بر خلاف مشهور یک نظریه ای دارد و یک وقت اول موافق بوده است با مشهور، بعد در آخر خلاف مشهور شده است و آن عبارت از این است که شخص اگر در اشهر حرم که عبارت از رجب و ذی قعده و ذی حجه و محرم است قتل خطائی انجام داد؛ این غیر از دیه، کفاره دارد و کفاره اش صیام شهرین متتابعین است.

زراره سؤال می کند و می گوید اگر کسی بخواهد دو ماه توالی را در ماه های حرام روزه بگیرد این کار را در رجب نمی تواند انجام دهد چون بعد از رجب شعبان است که از ماه های حرام نیست، اگر هم بخواهد در ذیقعده و ذیحجه شروع بکند به عید قربان برخورد می کند و نمی تواند تتابع را رعایت کند. زراره این مشکل را از حضرت سؤال می کند، حضرت می فرماید که مشکلی ندارد و روزه را بگیرد.

آقای خوئی می فرمایند از این عبارت سؤال زراره و جواب حضرت استفاده می شود که حضرت ملازمه را قبول کرده است که اگر کسی در اشهر حرم شروع بکند تتابع حاصل نمی شود و شهرین متتابعین حاصل نیست. با این که یک ماه و یک روز اگر کفایت بکند، خوب ذی قعده شروع می کند و به عید قربان برخورد نمی کند. این یک ماه و یک روزش و یا سی و یک روز، یک طوری باشد که آخرش به عید قربان نرسد؛ این را که قدرت دارد! پس ظاهر این عبارت این است که تتابع حاصل نیست. پس آیا این استثناء است از آن ادله ای که سی و یک روز و یا یک ماه و یک روز کافی است؟ این یک حرف. یکی دیگر این که حضرت می فرماید این را بگیرد «فإنه حق لزمه»، مرادش یعنی همان روز عید قربان و ایام التشریق را هم بگیرد یا حضرت می فرمایند بگیرد چون این لازم است، منتها این دو سه روز را نگیرد و به تتابع ضرر نمی رساند. ولو اینجا استثناءاً تتابع با جاهای دیگر فرق دارد و یک ماه و یک روز کفایت نمی کند و باید تمام ما أمکن را از این ماهها بگیرد، منتها آن سه چهار روزش جزء لا یمکن است و نگیرد، بقیه را تدارک بکند. در برداشت از این روایت اختلاف هست که در جلسه آینده به آن می پردازیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه قبل مطرح شد که صاحب مدارک به علامه نسبت داده که ایشان در منتهی فرموده که صوم بدل از هدی در این سه روز__ هفتم، هشتم و نهم __ استحباب دارد و علماء ما بر آن اجماع دارند.

با مراجعه به «منتهی» معلوم می شود که منظور ایشان از استحباب این است که این سه روز را می تواند زودتر از هفتم ذی حجه هم بجا آورد هر چند استحباب این است که از هفتم شروع کند. یعنی استحباب در مقابل جواز تقدیم نه در مقابل جواز تأخیر. بنابراین نسبت به تاخیر، جوازی نیست.

این استحباب هفتم ، هشتم و نهم که ایشان می فرماید اجماعی است در مقابل قول برخی از اهل سنت است __ منظور شافعی و عائشه و ابن عمر و احمد ابن حنبل __ که اینها می گویند که استحباب دارد روز آخر این سه روز، روز ترویه باشد. البته حتی به همین معنا هم چنین اجماعی وجود ندارد و عده ای بر خلاف آن ادعای اجماع کرده اند. مثلا ابن ادریس دعوای اجماع می کند بر این که قبل از روز هفتم جایز نیست.

قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسلم له بتخلّل العیدأو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلا اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است __ مانند عید قربان __ نباید شروع کند.

ص: ۲۲۴

مرحوم آقای خویی می فرمایند (۱) : در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی __ که بحث آن گذشت __ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. در مورد قتل در شهر حرام سه قول وجود دارد.

قول اول: صاحب وسائل آن را به مشهور نسبت می دهد. می گوید تخلل عید ضرر ندارد و آن را روزه نمی گیرد. ایشان روایت زراره را بر همین حمل کرده و فرموده استثناء از حکم مذکور محسوب می شود.

قول دوم: شیخ، صدوق، ابن ابی حمزه، صاحب حدائق: که می گویند حتی در روز عید هم باید روزه بگیرد. در این مورد چون قتل در شهر حرام واقع شده هم دیه اش بیشتر است و هم کفاره سخت تر است. کفاره باید حتما در ماه های حرام باشد.

قول سوم: قول ماتن و محقق است که می فرمایند اصلا جایز نیست در این ماه روزه بگیرد. دلیل ایشان این است که روایتی که به آن استناد می شود ضعیف است و به لحاظ دلالی هم یک حکم نادر است و بر خلاف عموم احادیثی که مورد اجماع است.

منشأ این اقوال روایاتی است که در این جا وجود دارد که اکنون به بررسی آن می پردازیم.

۱ ــ روایت سهل بن زیاد از زراره (۲) :

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِی الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَالَ تُغَلَّظُ عَلَیْهِ الدِّیَهُ (۳) وَ عَلَیْهِ عِتْقُ رَقَبَهٍ أَوْ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ (۴) قُلْتُ فَإِنَّهُ یَدْخُلُ فِی هَذَا شَیْ ءٌ قَالَ مَا هُوَ قُلْتُ یَوْمُ الْعِیدِ وَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ قَالَ یَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ یَلْزَمُهُ.

۱- (۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۳.

۲- (۲) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹، تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۹۷.

۳- (۳) .روایت هست که ثلث دیه به دیه قتل خطایی افزوده می شود.

۴- (۴) .روزه کفاره را هم باید در ماه های حرام انجام دهد.

بررسی دلالت روایت:

زراره از حضرت در مورد قتل در شهر حرام سؤال می کند حضرت می فرمایند دو ماه متتابع در اشهر حرم روزه بگیرد، عرض می کند که اینجا یک سؤال پیش می آید حضرت می فرمایند که چه چیزی است؟ عرض می کند بر اینکه عید قربان یوم العید و ایام تشریق جزء ایام منهیه است لذا نمی تواند تتابع را رعایت کند. حضرت می فرمایند مشکلی نیست روزه را بگیرد.

شیخ در تهذیب، استبصار این روایت را آورده و فتوا هم داده بعضی ها هم موافقت کردند در مقابل این مشهور یا اشهر این مطلب را انکار کرده اند و گفتند یک استثنایی برای حرمت صوم در عید قربان وجود ندارد و از این روایت سه جواب داده اند:

اول: این روایت ضعیف است. در سند این روایت سهل بن زیاد واقع شده است که وی تضعیف شده است.

البته ما در سهل اشکال نمی کنیم ولی اگر اشکال کردیم ضعف آن با عمل اصحاب جبران نمی شود بخاطر این که نمی توان گفت اصحاب به این روایت عمل کرده اند. آن چه مشکل ضعف سند را حل می کند این است که این روایت به طرق دیگر هم آمده که آن ها صحیح می باشد.

دوم: دلالت این روایت تمام نیست. ما می توانیم این روایت را طور دیگری معنا کنیم تا حرمت صوم عید قربان تخصیص نخورد.

سوم: این است که اگر سند و دلالت هم تمام بشود شهرت بسیار قویی از این روایت اعراض کرده است لذا شرط حجیت را ندارد و بنای عقلا و امثال اینها به اخذ چنین روایتی نیست.

ص: ۲۲۶

آقای خویی یک استفاده ای از این حدیث کرده و می فرماید که من کسی ندیدم تنبه به این داده باشد و آن این است که در شهرین متتابعین گفته می شود دو ماه و یک روزه کفایت می کند. در اینجا اگر کسی ذیقعده را روزه بگیرد و یک روز از ذیحجه به جا بیاورد شهرین متتابعین حاصل شده و دیگر مشکله ایجاد نمی شود.

از این که زراره این را به عنوان مشکل ذکر کرده و حضرت هم تقریر کرده و نفرموده این اشکالی ایجاد نمی کند استفاده می شود که این کفاره با جاهای دیگر تفاوت دارد جاهای دیگر یک ماه و یک روز کافی است این جا یک ماه و یک روز کافی نیست.

نقد کلام آقای خویی:

اگر کسی قائل شد که در شهرین متتابعین شخص باید تکلیفاً همه اش را روزه بگیرد ــ که ما هم تقریبا به همین مایل بودیم ــ این نسبت به موارد گذشته یک تخصیص محسوب نمی شود. اما اگر کسی قائل به وجوب تکلیفی نسبت به دو ماه نشد این مورد یک تخصیص محسوب می شود. اگر هم بگوییم این روایت حمل بر استحباب مؤکد می شود یعنی تأکید شده که در قتل خطایی دو ماه متتابع آورده شود باز هم این تخصیصی بر عمومات گذشته محسوب نمی شود.

۲ ــ صحیحه ابان بن عثمان از زراره (۱) :

ابْنُ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ قَتَلَ فِی الْحَرَمِ قَالَ عَلَیْهِ دِیَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ قَالَ قُلْتُ هَذَا یَدْخُلُ فِیهِ الْعِیدُ وَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ قَالَ فَقَالَ یَصُومُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَ.

ص: ۲۲۷

۱- (۵) . تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۱۶ ،وسائل الشیعه ج : ۲۹ ص : ۲۰۴.

شبیه همین روایت در کافی این طور آمده است:

۳ _ روایت ابان بن تغلب از زراره (۱) :

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحَرَمِ قَالَ عَلَيْهِ دِيَةٌ وَ ثُلُثٌ وَ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ وَ يُعْتِقُ رَقَبَةً وَ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِيناً قَالَ قُلْتُ يَدْخُلُ فِي هَذَا شَيْ ءٌ قَالَ وَ مَا يَدْخُلُ قُلْتُ الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ قَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ .

آقای خویی ایشان می فرمایند که این روایت ضعیف السند است برای خاطر اینکه ابن ابی عمیر، ابان ابن تغلب را درک نکرده لذا نمی تواند از وی بدون واسطه نقل کند. ابن ابی عمیر ۲۱۷ وفات کرده ابان بان تغلب ۱۴۰ یا ۱۴۱ وفات کرده این ها با هم هفتاد و هفت سال فاصله دارند ما بین اینها درک نکرده لذا این مرسل است بینشان واسطه افتاده لذا این ضعیف السند است.

بعلاوه روایت تهذیب عن ابی عبدالله است و روایت کافی عن ابی جعفر است. بعد می فرمایند که اگر ما این دو روایت را متحد بدانیم روایت می شد صحیح و در نتیجه ما می گفتیم اینکه کافی عن زراره تعبیر کرده عن ابان ابن تغلب عن زراره این تحریف شده است و چون ابان تغلب در هیچ کجا از زراره روایت ندارد. بنابراین آن اگر هر دو روایت واحد باشد اختلاف امام یکی ابی جعفر است یکی ابی عبدالله را ما در نظر نگیریم و بگوییم یکی است منتها یکی اشتباه در نقل شده آنکه شیخ نقل کرده درست است و آن که کافی دارد تحریف شده است ابان ابن تغلب از زراره سابقه ندارد ما حکم می کنیم به تحریف شده.

ص: ۲۲۸

۱- (۶) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۴۰ .

از سوی دیگر این سند دو اشکال دیگر هم دارد که اقای خویی به آن اشاره نکرده است، ما اسناد اصحاب اجماع را جمع آوری کرده ایم، هیچ جا ابان ابن تغلب از زراره روایت ندارد. ابان یک قدر تقدّم رتبه دارد بر زراره و خیلی معنون هم بوده و از زراره روایت ندارد.

دوم این که مضمون روایت هم از نظر کفاره مختلف است در کافی کفاره جمع است بر خلاف تهذیب.

خلاصه این تفاوتها هست که آیا اینها هر دو یک روایت است یا دو روایت است.

ما احتمال می دهیم که در روایت کافی ابان بوده بعدها نساخ آمده اند آن را توضیح دهند یک بن تغلب به آن افزوده اند و بعد نساخ بعدی فکر کرده اند این حاشیه جزء متن است و آن را داخل متن سند کرده اند. در حالی که صحیح ابان بن عثمان بوده است. روایت ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان بسیار زیاد است و این یک سند متعارف است.

یک تحریف دیگر هم در سند شده آنکه می گوید «یدخل فیه شیء» حضرت می فرمایند چی هست آن شیء عرض می کند «الْعِيدَانِ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ» هر دو عید و ایام تشریق این دو عید چرا دوتا عیدی است که محذور داشته باشد در اشهر حرم که عید فطر که داخل نیست که احد العیدین عید فطر آنکه داخل است اشهر حرم نیست عید فطر مال شوال است داخل اشهر حرم نیست آنکه داخل نیست عید غدیر بله هست در ماه ذیحجه عید غدیر عید قربان هست ولی عید غدیر حرام نیست روزه گرفتن در ذهنم هست که جز ء روزه های مستحبی است که روزه گرفتن عید غدیر است چنین مظنونم است حرام نیست.

ص: ۲۲۹

نقـد دیگری که بر آقـای خویی وارد است این است که ایشان می فرمایـد اگر ما قائل به اتحاد این دو روایت باشـیم می توانیم حکم به تحریف روایت کـافی کنیم در حـالی که این اشـکال روشـنی دارد و آن این است که وقوع تحریف در روایت کـافی ربطی به اتحاد این دو روایت نـدارد در هر حال این ها چه متحـد باشـند و چه نباشـند قرائنی وجود دارد که نشان می دهـد این روایت تحریف شده است.

علی أی تقـدیر به نظر ما هیـچ تأملی نیست هر دو روایت صـحیح است منتها وحـدت و تعـدد روایت جای تأمل است. از جهتی چون سؤال ها عین هم است این بعید است که دو روایت باشد. و احتمالا در نقل ها اشتباهی رخ داده و دو روایت شده است.

از سوی دیگر یکی کفاره جمع است یکی کفاره غیر جمع است و این اختلاف مهمی است و انسان تردیـد می کند در وحدت این دو روایت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم توالی در تتابع روزه ۹۰/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتـابع لا یجوز أن یشـرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسـلم له بتخلّل العیـدأو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسـی که بایـد صوم را متتابع انجام دهـد نمی توانـد در زمانی صوم را شـروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلا اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است ــ مانند عید قربان ــ نباید شروع کند.

ص: ۲۳۰

مرحوم آقای خویی می فرماینـد (۱) : در دو مـورد این اختلافـی است. یکـی سه روز بـدل هـدی ــ که بحث آن گـذشت ــ و یکی هم کفـاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سـید (۲) می فرماید این روایت سندا و دلالتا ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

علت این که سید این روایت را ضـعیف می داند وقوع سهل بن زیاد در سند است. این اشکال مبنایی است و خیلی ها سهل را ضعیف می داننـد ولی ما در سـهل اشـکال نمی کنیم بنابراین طبق نظر ما این اشـکال وارد نیست. ولی بر فرض که سـهل را هم ضعیف بـدانیم این روایت به طرق دیگری هم وارد شده که در صـحت آن ها اختلافی نیست لذا این اشـکال سـید وارد نیست. در جلسه گذشته به برخی از این روایات اشاره کردیم.

یکی روایتی که ابن ابی عمیر از ابان ابن عثمان از زراره نقل کرده (۳) . گفتیم که در سند کافی تحریفی صورت گرفته است.

در این سند ابان ابن عثمان به ابان ابن تغلب یا ابان خالی به ابان ابن تغلب تحریف شده است.

ص: ۲۳۱

۱- (۱) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۳.

۲- (۲) . متن عروه اینست: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن کان عن کفّاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلالهً.

۳- (۳) . عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِی الْحَرَمِ قَالَ عَلَیْهِ دِیَهٌ وَ ثُلُثٌ وَ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ وَ یُعْتِقُ رَقَبَهً وَ یُطْعِمُ سِتِّینَ مِسْکِیناً قَالَ قُلْتُ یَدْخُلُ فِی هَذَا شَیْ ءٌ قَالَ وَ مَا یَدْخُلُ قُلْتُ الْعِیدَانِ وَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ قَالَ یَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ .

بعلاوه در این روایت کلمه «عید» هم به «عیدان» تحریف شده است (۱) . ما در ماه های حرام فقط یک عید داریم که روزه در آن حرام است و آن عید قربان است. عید غدیر هم در ذی حجه است ولی در عید غدیر روزه نه تنها حرام نیست بلکه مستحب هم هست.

مسئله دیگر در این روایت این است که موضوع این روایت قتل در «حَرَم» است و این غیر از قتل در ماه های حرام است. البته این کفاره خاص هم برای قتل در حرم است و هم برای قتل در ماه های حرام. شیخ طوسی هم به هر دو عنون اشاره کرده است.

مرحوم صاحب جواهر می فرماید در بعضی نسخ «الحُرُم» دارد که در این صورت با بحث ما مربوط می شود. ولی این تعبیر خیلی نامأنوس است که بگویند فلان کس در حُرم این کار را می کند و منظورش ماه های حرام باشد. در قسمت دوم این روایت که دارد «یصوم شهرین متتابعین من اشهر الحرم» این هم حتما باید «الحُرُم» باشد. چون «اشهر الحَرَم» معنا ندارد.

ص: ۲۳۲

۱- (۴) . آقای خویی می فرمایند در بعضی نسخ داریم که « عید » بوده نه «عیدان». بعید است آن نسخه، نسخه درستی باشد. علی القاعده آن نسخه ای که «عید» داشته در آن تصحیح اجتهادی شده است، دیده اند عیدان غلط است درستش کرده اند . در کتاب کافی که اخیرا منتشر شده و با هفتاد و سه نسخه معتبر مقابله شده هیچ اختلافی نقل نشده همه اش عیدان دارد صاحب معالم هم در منتهی « عیدان » تعبیر می کند . بالاتفاق در همه نسخ کافی «عیدان » هست. در کتب قدما هم عیدان آمده است، همه این طور تعبیر کرده اند.

روایت دیگر روایت علی بن رئاب از زراره (۱) است.

وَ رَوَى ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فِي أَشْهُرِ الْحُرُمِ قَالَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ قُلْتُ إِنَّ هَذَا يَدْخُلُ فِيهِ الْعِيدُ وَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَقَالَ يَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ .

این روایت صحیح السند است و اشکالی از این ناحیه ندارد. البته روایت کافی موافق این نیست هم از نظر راوی که در آن ابی جعفر (علیه السلام) است و هم این که در آن کفاره جمع ثابت شده است.

روایت دیگر در نوادر حسین ابن سعید _ یا احمد ابن محمد ابن عیسی (۲) _ است:

«و عنه (۳) عن أبان بن عثمان عن زراره و الحسین بن سعید عن أحمد بن عبد الله عن أبان عن زراره قال سمعت أبا جعفر(ع) یقول إذا قتل الرجل فی شهر حرام صام شهرین متتابعین من أشهر الحرم فتبسمت و قلت له یدخل هاهنا شی ء قال ما یدخله قلت العید و الأضحی (۴) و أیام التشریق قال هذا حق لزمه فلیصمه قال أحمد بن عبد الله فی حدیثه یعتق أو یصوم ».

ص: ۲۳۳

۱- (۵) . تهذیب الأحکام، ج، ص: ۲۱۶.
۲- (۶) . النوادر (للأشعری)، ص: ۶۲ .
۳- (۷) . سند روایت قبل این است: فضاله بن أیوب و القاسم بن محمد عن أبان عن إسماعیل الجعفی. ضمیر عنه را در جامع الاحادیث به فضاله ابن ایوب و قاسم ابن محمد برگردانده اگر به آنها بخواهد برگردد عنهما باید باشد. عنه برگشت می کند به فضاله ابن ایوب. در تهذیب هم در تهذیب روایت را ازحسین بن سعید عن فضاله عن أبان نقل کرده.
۴- (۸) . این تفسیر عید است.

این روایت هم صحیح السند است و از نظر سندی مشکلی ندارد. در سند این روایت ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر این کتاب تألیف حسین بن سعید است چرا اسم خودش در سند ذکر شده است؟ و شاید همین مؤیدی باشد بر این که این کتاب متعلق به احمد بن محمدبن عیسی است نه حسین بن سعید.

ولی هر چند این امر نادر است ولی این در سایر کتب روایی هم به عللی مشاهده می شود. مثلا در کافی گاهی نام محمدبن یعقوب در سند آمده است. با اینکه خود کافی نمی خواهد بگوید محمد ابن یعقوب. من می خواهم بگویم این مال نساخ است نه مال صاحب کتاب. یا شاگردها آن ها این را اضافه کرده اند. اینجا هم این جوری دارد «و عنه عن أبان بن عثمان عن زراره» که همانی است که از فضاله در تهذیب هم نقل شده «و الحسین بن سعید عن أحمد بن عبد الله عن أبان عن زراره» که این هم یک طریق دیگری است که حسین ابن سعید نقل می کند غیر از آن طریق اول. در این جا بعضی از نساخ برای اینکه توضیح داده بشود که این سند به کجا عطف شده نام حسین بن سعید را اضافه کرده اند. اگر این اضافه نبود شاید ابتداءً انسان در فهم سند گیر می کرد.

در جمع بندی نهایی بررسی سندی به این نتیجه می رسیم که بر فرض که ما در سهل بن زیاد اشکالی داشته باشیم ولی این روایت به طرق صحیح دیگر هم نقل شده که در آن ها دیگر اشکالی نیست.

اشکال دوم: این قول شاذ و نادر است.

اشکال دیگر سید عبارت از این است که این قول شاذ و نادر است. قائل به آن قلیل است و عده کمی به مضمون آن فتوا داده اند. کأنّه اطمینان هست به عدم صدور، بر فرض که اطمینان به عدم صدور نیاورد بالأخره در اثر شذوذ و ندرت خللی در روایت پیدا می شود.

ولی این اشکال هم وارد نیست. افرادی که به این فتوا داده اند قابل توجه هستند به علاوه اکثر اینهایی که فتوا نداده اند، خیال کرد ه اند روایت ضعیف است و آن را کنار گذاشته اند. هر چند عده ای تصریح کرده اند که روایت صحیح است ولی چون بیشتر به ضعف روایت اشاره شده اگر کسی برای مراجعه وقت نداشته باشد به همین ها اعتماد می کند مرحوم سید هم اعتماد کرده و ضعیف تعبیر کرده است. لذا ما اطمینان نداریم که گفته اند نادر است اگر روایت را صحیح السند می دانستند باز این روایت را ردّ می کردند. کسانی که به این روایت فتوا داده اند عبارتند از:

۱ ــ صدوق در مقنع (۱) ؛

۲ ــ شیخ در تهذیب (۲) ، استبصار، نهایه (۳) و مبسوط؛

۱- (۹) . المقنع (للشيخ الصدوق)، ص: ۵۱۵ فإن قتل رجل رجلا فى أشهر الحرم، فعليه الدّيه و صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم، و إذا دخل فى هذين الشّهرين العيد و أيّام التّشريق، فعليه أن يصوم، فإنّه حقّ لزمه.

۲- (۱۰) .شیخ پس از آن که روایت زراره را نقل میکند می گوید این روایت با روایاتی که میفرماید صوم عیدین حرام است تناقضی ندارد زیرا ... لِأَنَّ التَّحْرِيمَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى مَنْ يَصُومُهُمَا مُخْتَاراً مُبْتَدِئاً فَأَمَّا إِذَا لَزِمَهُ شَهْرَانِ مُتَتَابِعَانِ عَلَى حَسَبِ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبَرُ فَيَلْزَمُهُ صَوْمُ هَذِهِ الْأَيَّامِ لِإِدْخَالِهِ نَفْسَهُ فِي ذَلِكَ . تهذيب الأحكام، ج، ص: ۲۹۷ ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۱۳۱ و

۳- (۱۱) .و ليس على من وجب عليه صوم هذه الأشياء أن يصومه فى السّفر، و لا أن يصوم أيّام العيدين و لا أيّام التّشريق إذا كان بمنى. فإن وافق صومه أحد هذه الأيّام، وجب عليه أن يفطر، ثمّ ليقض يوما مكانه، إلّا أن يكون الذى وجب عليه الصّيام القابل فى أشهر الحرم، فإنه يجب عليه صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم، و إن دخل فيها صيام يوم العيد و أيّام التّشريق. النهايه فى مجرد الفقه و الفتاوى، ص: ۱۶۶.

۳ ــ ابن حمزه در وسیله (۱) ؛

۴ ــ یحیی بن سعید در جامع (۲) ؛

۵ ــ محقق اردبیلی در مجمع الفائده (۳) ؛

۷ ــ سبزواری در ذخیره المعاد (۴) و کفایه الاحکام؛

۸ ــ صاحب حدائق در حدائق؛

بنا بر این ما نمی توانیم بگوییم این نادر و شاذ است و باید آن را کنار بگذاریم این درست نیست و افرادی دیگری هم که اینها را کنار گذاشتند اکثر به مناط ضعف هست.

بعضی ها هم به خاطر ضعف روایت به آن تمسک نکرده اند: مثلا علامه اشاره به ضعف حدیث می کند. ایشان در منتهی

۱- (۱۲) .و إن كان قتله فی الأشـهر الحرم لزمه صـيام شـهرين متتابعين من الأشهر الحرم و إن دخل فيه الأضحى و أيام التشريق. الوسيله إلى نيل الفضيله، ص: ۳۵۴.

۲- (۱۳) .و ان قتل فی شهر حرام خطأ صام شهرين متتابعين من أشهر الحرم و ان دخل فيها العيد و التشريق على المنقول. الجامع للشرائع، ص: ۵۷۴. از عبارت « على المنقول» اسـتفاده می شود که گویا ایشان یک تأملی هم دارد. می خواهـد چیز بگویـد می گوید مطابق روایت است ولو احیاناً بعضی ها عمل نکردند.

۳- (۱۴) . ایشـان بعـد از ذکر روایت زراره می فرمایـد: فلا يبعـد العمل بمضـمونها، و تخصـيص الإجماع و الاخبار العامّين بها، فتأمّل. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج، ص: ۲۱۲.

۴- (۱۵) . ذخيره المعاد فی شـرح الإرشاد، ج، ص: ۵۲۲. ایشان در این جا به اشـکالات سندی و دلالی که علامه به این روایت کرده اند پاسخ داده است.

بررسی دلالت روایت:

اقای خویی در مورد دلالت خیلی بحث نکرده و می گوید که دلالت آن روشن است یک مقداری فقط کلام صاحب جواهر را ردّ کرده. صاحب جواهر می گوید چون اینجا عیدان واقع شده بنابراین «یصومه» که به شکل مفرد ذکر شده نمی تواند به «عیدان» برگشت کند. در این ضمیر به «ماه» بر می گردد. یعنی آن وقتهایی را که می شود روزه گرفت آن را روزه بگیرد و روز عید را هم نمی تواند روزه بگیرد.

آقای خویی این را ردّ می کند و می فرمایند اولاً بعضی از نسخ عید دارد و تازه اگر عیدان هم باشد ما می توانیم ضمیر مفرد را به «ما یدخل» برگشت داد. یعنی آن چه را که داخل این ایام شده مانند عید قربان، همان را هم روزه بگیرد. مشکلی ندارد این اشکالی ایجاد نمی کند.

اشکال صاحب جواهر را به نحو دیگری هم می شود بیان کرد و آن این است که، چون ایام تشریق هم ضمیمه است. بر فرض که عیدان هم تحریف شده باشد باز هم باید «یصومها» باشد. چون عبارت این است «یدخل فیه العید و أیام التشریق» می گوید اگر قرار باشد به اینها برگردد باید فیها تعبیر بکند و اینجا فیها تعبیر نکرده معلوم می شود برگشت می کند به آن ماه صوم ذیحجه.

جوابش هم همین است که آقای خویی می فرمایند. ما ضمیر را ارجاع می دهیم به آن داخل، داخل حالا می خواهد یکدانه باشد می خواهد پنج تا باشد هر چی می خواهد باشد اشکالی ندارد.

ولی روی هم رفته اصل مطلب جای تأمل است چون یک تقریبی در روضه المتقین دیدم مجلسی اول دارد البته من با اضافه مطلب را بیان می کنم ایشان کامل بیان نکرده من عرض می کنم حضرت می فرمایند که اگر کسی در اشهر حرم قتلی کرد دو ماه از اشهر حرم روزه بگیرد، تعبیر نمی کند که در ذیقعده و ذیحجه روزه بگیرد اگر متعین این بود که در ذیقعده و ذیحجه روزه بگیرد خب تعبیر می کرد در ذیقعده و ذیحجه روزه بگیرد از اینکه می گوید دو ماه از اشهر حرم را باید بگیرد کالصریح به این است که حالا- یا ذیقعده و ذیحجه یا ذیحجه و محرم این کالصریح است اطلاق خیلی قوی است راجع به این موضوع خب سؤال پیش می آید حالا کسی که در ذیحجه و محرم می خواهد روزه بگیرد نمی تواند تتابع را مراعات کند ده روز که از ذی حجه بگذرد عید قربان است. حضرت می فرمایند اینجا استثناست این استثنایی است از تتابع. در این روایت این احتمال وجود دارد که مراد همین باشد. چون این احتمال هست دیگر نمی توان برای جواز صوم در عید قربان به آن تمسک کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

کفاره قتل در ماه های حرام ۹۰/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسلم له بتخلّل العیدأو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلا اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است ــ مانند عید قربان ــ نباید شروع کند.

در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی ــ که بحث آن گذشت ــ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سید (۱) می فرماید این روایت سندا و دلالتا ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

در جلسه گذشته مطرح شد که این روایت به طرق صحیح وارد شده و اشکال سندی ندارد. یکی از طرق، طریقی است که سهل بن زیاد در آنست ــ که البته ما آن را صحیح می دانیم ــ اما طرق صحیح دیگری هست که در جلسه گذشته طرح شد.

۱- (۱) . متن عروه این است: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن کان عن کفّاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلالهً

در مورد شاذ بودن این مسئله هم در جلسه گذشته نام کسانی که به این روایت فتوا داده اند را ذکرکردیم و نشان داده شد که این قول شاذی نیست و گفتیم بعضی هم که به این روایت فتوا نداده اند به خاطر این بوده که فکرمی کردند این روایت ضعیف است. اگر روایات صحیحه را می دیدند شاید آن ها هم فتوا می دادند. من خیال می کنم یک مطلبی که شیخ راجع به اجماع تعلیقی می گوید در این جا هم مشابهش می آید. در اجماع تعلیقی ایشان دارد که هر چند مسئله در کلمات قوم معنون نیست ولی دعوای اجماع می کنند این جا منظور این است که اگر توجه به ادله بکنند می گویند بله ما فتوایمان این چنین است . در این جا هم این اشخاصی که فتوا برخلاف دادند خیال کردند روایت ضعیف السند است و بعد ادعای شذوذ کرده اند و فتوا نداده اند. حال اگر روایت را ضعیف نمی دانستند آیا حاضر نبودند فتوا دهند که باید در روز عید روزه بگیرد؟ بنا برای این شاید بتوان شبیه اجماع تعلیقی اینجا هم قائل شد وگفت قول به صوم در روز عید شذوذی ندارد . بنا براین عمده دلالت روایت است که مرحوم صاحب جواهر علاوه بر اشکال سندی اشکال دلالی هم وارد کرده اند.

بررسی نظر مرحوم صاحب جواهر پیرامون دلالت روایت زراره:

مرحوم صاحب جواهر (۱) در بحث دلالـلی به کلام علامه در «معتبر» اشاره می کنـد. علامه در معتبر (۲) می فرماید این روایت صراحت در صوم روز عید ندارد. بعد صاحب جواهر می فرماید از این کلام علامه روایت زراره که در کافی نقل شده (۳) هم روشن می شود زیرا عـدم دلالت آن بر صوم روز عیـد و دلالتش بر جواز صوم شـهرین به خاطر قرائنی واضح تر است. زیرا در این روایت ضـمیر «یصومه» نمی تواند به «عیدان» برگردد. بلکه به صوم شـهرین بر می گردد. یعنی اگر هم عید فاصل شود این فاصـله ضـرری به تتابع شـهرین نمی رساند. به عبارت دیگر این روایت نمی خواهد ادله تحریم صوم عید را استثناء بزنند. زراره سؤال کرده در بین این دو ماه عیـد فاصـله می شود حضـرت می فرماینـداین مانعی ندارد. به عبارت دیگر در این جا فی الجمله شرطیت تتابع ساقط شده است.

ص: ۲۴۰

۱- (۲) . جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج، ص: ۸۹.

۲- (۳) . و هی نادره مخالفه لعموم الأحادیث المجمع علیها و مخصصه لها، و لا یقوی الخبر الشاذ علی تخصیص العموم المعلوم علی انه لیس فیه تصریح بصوم العید، و الأمر المطلق بالصوم فی الأشـهر الحرم لیس بصـریح فی صوم عیدها، و أما أیام التشریق فلعله لم یکن بمنی، و نحن لا نحرمها الا علی من کان بمنی.

۳- (۴) . عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِی الْحَرَمِ قَالَ عَلَیْهِ دِیَهٌ وَ ثُلُثٌ وَ یَصُومُ شَـهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ أَشْـهُرِ الْحُرُمِ وَ یُعْتِقُ رَقَبَهً وَ یُطْعِمُ سِتِّینَ مِسْـکِیناً قَالَ قُلْتُ یَـدْخُلُ فِی هَذَا شَیْ ءٌ قَالَ وَ مَا یَدْخُلُ قُلْتُ الْعِیدَانِ وَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ قَالَ یَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ

اشکال دیگر صاحب جواهر به این روایت اضطراب متن است زیرا ما به جز عید قربان ، عید دیگری که صوم در آن حرام باشد نداریم . لذا این روایت را قابل استناد نمی دانند . در ذی حجه عید غدیر هم هست اما در این روز نه تنها روزه حرام نیست بلکه استحباب هم دارد. خاطر این جهات این روایت صلاحیت استثنای از ادله تحریم را ندارد .

نقد کلام صاحب جواهر توسط مرحوم آقای خویی (1) :

مرحوم اقای خویی در پاسخ به مرحوم صاحب جواهر می فرماید که در بعضی از روایات صحیحه از زراره «عید» دارد نه «عیدان». بنا بر این دیگر اشکال وارد نیست. به علاوه در همین روایت هم در بعضی از نسخ کافی عید دارد. علت مفرد بودن ضمیر در «یصومه» هم این است که مرجع آن «داخل» است. که از «یدخل فیه شیئ» مستفاد است. مثل «اعدلوا هو اقرب للتقوی» که ضمیر هو به « عدل» بر می گردد.

ولی من به نظرم شاید بشود احتمال بهتر از این هم داد. آن این است که به «شیء» برگردد می گوید «یدخل فیه شیء» حضرت سؤال می کند شیء مراد چی هست بیان می کند می گوید «هو» آن شیء همان شیء روزه بگیرد دیگر این خیلی صاف است دیگر از قبیل آن نیست که مرجع ضمیر ذکر نشده باشد. مرجع لفظاً ذکر شده .مرجع ضمیر همان شیء است که لفظاً ذکر شده.احتیاجی هم ندارد ما بگوییم به داخلی که از یدخل استفاده می شود بر می گردد.

۱- (۵) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۷۸.

منتها این که آقای خویی می فرمایند بعضی از نسخ عید دارد به ظنّ بسیار قوی این است که خود نسخه « عید» ندارد بلکه نسخه تصحیح اجتهادی شده است. که بعضی ها کردند که عرض کردم کتب متعددی از کتب آقایانی که ما مراجعه کردیم روایت را نقل می کنند عیدان نقل می کنند. حتی یک نسخه عید نقل نکرده. این نسخه ای (۱) که آقایان با بیش از هفتاد نسخه مقابله کرده اند در هیچکدام اشاره به اینکه در بعضی از نسخ «عید» دارد، نشده است. نسخی که دست ما آمده و دست متأخرین آمده همانی است که دست دیگران هم آمده و درآن «عیدان» است.

به علاوه در مواردی که ما می دانیم منشأ اضطراب متن سهو قلم نساخ یا مؤلف است این موجب از بین رفتن اعتبار نمی شود . در این موارد هر کس بشنود می فهمد این یک سه قلم بوده است. لذا این موجب نمی شود که ما روایت را کنار بگذاریم.

در مجموع آقای خویی به طور بتی و قطعی می فرمایند که سؤال زراره از خصوص روز عید است و حضرت می فرمایند باید آن را روزه بگیرد.

البته به نظر ما فرمایش آقای خویی درست باشد. صاحب ریاض هم از نظر دلالت هیچ شبهه نمی کند و می گوید که همین صوم روز عید قابل استثناست و خلاف عقل نیست. و در این مورد ظهور استثناء از مستثنی منه قوی تر است.

قرائنی هم این را تأیید می کند. اگر ضمیر «یصومه» به صوم شهرین بر گردد لازمه اش این است که اگر از این دو ماه پیاپی عید و ایام تشریق را روزه نگیرد باز هم همین کفایت کند و لازم نباشد که این ها را بعدا بگیرد. و این خیلی بعید است.

ص: ۲۴۲

۱- (۶) . منظور کافی منتشر شده از سوی دارالحدیث است.

ببینید در آنجاییکه راجع به تتابع می گوید متجاوز از نصف کافی است بعد می فرماید اگر مریض شد بعداً آن چند روزی را که در اثر مرض ترک کرده را بگیرد. یعنی در این فرض متعرض روزه هایی که نگرفته می شود ولی در این جا چنین نیست. در آن جا می گوید آن را هم بعد بگیرد خیال نکند که حالا چند روز مریض شد همین کفایت می کند. در این جا هم قاعده اش بود بگوید که این دو ماه را بگیرد یک مقداری هم از غیر این دو ماه ضمیمه بکند از خود این ماه هم چند روز هم استثنا کند خب این خیلی خلاف ظاهر است با اینکه سکوت کرده و نسبت به چند روز بعد اصلاً صحبتی نکرده ما روایت را حمل بر این معنا بکنیم.

قرینه دیگر این است که بعید است زراره از شیئی که داخل در این صوم متتابع می شود سؤال کند ولی حضرت جواب غیر داخل را بدهد و بگوید غیر داخل را روزه بگیرد. سؤال و جواب باید با یکدیگر متناسب باشند.

شک در دلالت روایت:

این مباحث در صورتی بود که در دلالت روایت شکی نداشته باشیم اما اگر شک بکنیم که این سؤال و جواب زراره راجع به چه بوده است ،و نتوانستیم یک طرف را ترجیح بدهیم ،این می شود دوران امر ما بین محذورین ، که آیا واجب است بجا بیاورد یا حرام است بجا بیاورد.

حالا دوران ما بین محذورین شد چکار بکنیم یک مرتبه این است که ما حرمت یوم العید را حرمت ذاتی می دانیم نه حرمت تشریعی، یک مرتبه حرمتش را حرمت تشریعی می دانیم. اگر حرمت تشریعی شد احتیاط در اینجا مقدور است برای خاطر اینکه ما نمی دانیم واجب است یا حرام است حرمتش حرمت تشریعی است انسان به رجاء اینکه این واجب باشد این را بجا می آورد چون این اگر واقعاً واجب بود عمل به تکلیفش کرده اگر حرام بود حرمتش از ناحیه تشریع بود این تشریع که نکرده که رجاءاً آورده است. لذا وظیفه اش این می شود که این را بجا بیاورد یوم العید را روزه بگیرد منتها رجاءاً این روشن است که احتیاطش چه جوری است .

اما اگر حرمت ذاتی قائل شدیم اگر به قصد رجاء هم بخواهد بجا بیاورد تشریع و حرام است . در اینجا نمی شود احتیاط کرد. ببینید دوتا آب هست دوتا مایع هست یکی از اینها آب است یکی از اینها مضاف است و به هم اشتباه شده اینجا می گویند اگر با هر دو وضو بگیرد اشکالی ندارد برای اینکه وضو گرفتن به ماء مضاف حرمت ذاتی ندارد. رجاءاً با هر کدامی که از اینها وضو می گیرد ذاتاً هم حرام نیست بالأخره یکی از اینها با آب وضو گرفته خلاف شرعی هم نکرده اما اگر دوتاست یکی از اینها غصبی است نمی داند کدام یک از اینها غصبی است اینجا نمی تواند بگوید من رجاءاً وضو بگیرم زیرا اگر این غصب بود کار حرام کرده این مثل تشریع نیست که چون قصد تشریع نکرده حرامی هم بجا نیاورده اینجا اگر این ماء غصبی باشد کار حرام کرده اگر بخواهد هر دو را بگیرد قطعاً یک خلاف شرعی اینجا انجام داده .

حالا ـ در اینجایی که قائل به حرمت ذاتی تحریم یوم العید بشود که بعید هم نیست همین مطلب باشد که حرمت ذاتی داشته باشد یوم العید اینجا چکار کنیم؟

یک تصوری در اینجا هست این است که ـ مشابه اش را دیدم آقای حکیم در ظنّ در افعال می گویند ـ شخص این جوری قصد کند: من این عمل را اگر مأمورم برای بجا آوردن این بشود سجده اگر مأمور نیستم این دیگر سجده نباشد یک وضع الارضی باشد. چون سجده از عناوین قصدیه است صرف اینکه پیشانی انسان رسید به یک چیزی سجده نیست یا به مقدار رکوع خم شد یک چیزی را بردارد رکوع نیست از عناوین قصدیه است قصد را ، معلق قصد می کند نه منجز . وقتی معلق نذر کرد در یک فرض دیگر اصلا صومی تحقق نمیابد که بخواهد حرمت ذاتیه داشته باشد.

ولی من از سابق در ذهنم است شاید در بعضی از مباحثات همین جا هم من عرض کرده باشم درست است صوم از عناوین قصدیه است ولی مراد از قصد اعم از قصد تعلیقی و تنجیزی است. در این جا چون قصد تعلیقی وجود دارد باز هم صوم ـ که طبق یک فرض در این جا حرمت ذاتیه دارد ـ تحقق پیدا می کند. یک مرتبه انسان اصلاً هیچ توجه به روزه ندارد این خارج از بحث است اما کسی که توجه دارد به صوم اینها را متوجه هست می گوید روی این فرض من این کار را می کنم این صوم تعلیقی به طور قطعی مصداق برای صوم است . این شبیه نماز احتیاطی است. نماز احتیاطی ولو رجاءاً شما قصد صلاتیت می کنید ولی باز هم صلاه بودن آن مسلم است.

نمونه دیگر صلاه احتیاط است. شما در رکعات احتیاط که شارع می گوید که رکعت احتیاط این است که منفصل بجا بیاورد خب چه احتیاج دارد منفصل آورده شود؟ من می گویم من یک رکعت بجا می آورم اگر رکعت سوم ام بود خب این یک رکعت متمم باشد اگر چهارم بود هیچ. اما شارع می گوید نه احتیاط به این است منفصل بجا بیاوری با متصل به احتیاط عمل نمی شود. بشود علتش هم عبارت از این است که حتماً زیاده صدق می کند در زیاده اگر توجه داشت خودش می شود یک رکعت، این دیگر به قصد شما ارتباط ندارد. یک رکعت را زیاد کرده رکعت از عناوین قصدیه است ولی قصد لازم نیست تنجیز باشد اعم از تنجیز و تعلیق درست است پس بنابراین اگر ما محرم بدانیم محرم ذاتی بدانیم صوم یوم العید را تعلیقی هم نمی تواند به جا آورد.

ص: ۲۴۵

خلاصه این به نظر می رسد که اگر ما قائل به حرمت ذاتی بشویم راه احتیاط مسدود است آن وقت راه احتیاط که مسدود شد مرحوم آقای داماد مختارش این بود که در دوران امر ما بین محذورین اگر یکی از اینها احتمالاً قوی تر بود یا محتملاً قوی تر بود باید همان را عمل کند و جای برائت نیست.

ولی مرحوم آقای خویی می فرمود که نه در این مورد همان برائت جاری می شود، احتمال قوی تر محتمل قوی تر هیچکدام از اینها کفایت نمی کند.

من برای فرمایش مرحوم آقای خویی تقریبی به ذهنم آمده بود آن این است که شما می گویید اگر من ظنّ داشته باشم به وجوب، لازم نیست بجا بیاورید اما اگر من ظنّ به وجوب دارم ولی اگر واجب نباشد احتمال حرمت می دهم اینجا باید حتماً طرف وجوب را بگیریم چون احتمالش بیشتر است ، این خیلی بعید است که این طور باشد. در جایی که طرف دیگر وجوب اباحه است لزومی در اخذ به آن نباشد اما در جایی که طرف دیگرش حرمت است اخذ به آن واجب باشد. این بالاولویه استفاده می شود که در این مورد هم که در طرف دیگر احتمال حرمت است برائت جاری است. لذا در این مسئله حق با مرحوم آقای خویی است که به اصل برائت باید تمسک بکنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع صوم در کفاره قتل در ماه های حرام ۹۰/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

لزوم تتابع صوم در کفاره قتل در ماه های حرام:

متن عروه: «مسأله ۴: من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع لا یجوز أن یشرع فیه فی زمان یعلم أنّه لا یسلم له بتخلّل العیدأو تخلّل یوم یجب فیه صوم آخر من نذر أو إجاره أو شهر رمضان».

ص: ۲۴۶

کسی که باید صوم را متتابع انجام دهد نمی تواند در زمانی صوم را شروع کند که می داند نمی تواند تتابع را رعایت کند، مثلا اگر می داند که در حین روزه به روزهایی می رسد که روزه در آن حرام است ــ مانند عید قربان ــ نباید شروع کند.

در دو مورد این اختلافی است. یکی سه روز بدل هدی ــ که بحث آن گذشت ــ و یکی هم کفاره قتل در ماه های حرام. منشأ این اختلاف روایت زراره است که مرحوم سید (۱) می فرماید این روایت سندا و دلالتا ضعیف است و قائل به آن شاذ است.

مرحوم صاحب جواهر می فرمایند علاوه بر اشکالات فوق در نقل کافی (۲) اضطراب متن هم وجود دارد لذا نمی توان به آن استدلال کرد. در این نقل کلمه «عیدان» وجود دارد ولی در ماه های حرام ــ یعنی رجب، ذیقعده، ذی حجه و محرم ــ به جز

عیـد قربان، عیـد دیگری که صوم در آن حرام باشد نداریم. در ذی حجه عید غدیر هم هست اما در این روز نه تنها روزه حرام نیست بلکه استحباب هم دارد. لذا این روایت صلاحیت استثنای از ادله تحریم را ندارد.

ص: ۲۴۷

۱- (۱) . متن عروه این است: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن کان عن کفّاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلالهً.

۲- (۲) . عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ قَتَلَ رَجُلًا فِی الْحَرَمِ قَالَ عَلَیْهِ دِیَهٌ وَ ثُلُثٌ وَ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرُمِ وَ یُعْتِقُ رَقَبَهً وَ یُطْعِمُ سِتِّینَ مِسْکِیناً قَالَ قُلْتُ یَدْخُلُ فِی هَذَا شَیْ ءٌ قَالَ وَ مَا یَدْخُلُ قُلْتُ الْعِیدَانِ وَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ قَالَ یَصُومُهُ فَإِنَّهُ حَقٌّ لَزِمَهُ .

پاسخ به اشکال صاحب جواهر:

به نظر می رسد که با توجه صحیحه عمر بن اذینه از زراره (۱) این اشکال وارد نباشد و کلمه «عیدان» صحیح باشد، چون در این روایت، شوال از ماه های حرام شمرده شده است در نتیجه عید فطر هم در ماه های حرام قرار می گیرد. البته مراد از حرام در این روایت همان احترام داشتن و حرمت داشتن است.

در این روایت آمده است که زراره می گوید من مسجد الحرام خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) بودم. حضرت فرمودند نگاه کردن به بیت عبادت است. بعد شخصی از قبیله بجیله به نام عاصم بن عمر آمد و عرض کرد کعب الأحبار می گوید که کعبه هر صبح برای بیت المقدس سجده می کند حضرت می فرمایند تو چی می گویی؟ او گفت: من می گویم او درست گفته است و مطلب همین جور است حضرت ناراحت می شود و می فرمایند هم تو دروغ گفتی هم او دروغ گفته، کعبه افضل بقاع ارض است و برای خاطر کعبه، چهار ماه، احترام پیدا کرده که سه ماه اش به حساب مکه وحجّ و یک ماهش هم به حساب عمره. برای خاطر همین کعبه است که این چهار ماه احترام پیدا کرده. آن وقت چهار ماه را که ایشان معرفی می کند می گوید رجب و شوال و ذی قعده و ذی حجه.

۱- (۳) . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ كُنْتُ قَاعِداً إِلَى جَنْبِ أَبِي جَعْفَرٍ ع وَ هُوَ مُحْتَبٍ مُسْتَقْبِلُ الْكَعْبَةِ فَقَالَ أَمَا إِنَّ النَّظَرَ إِلَيْهَا عِبَادَةٌ فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ بَجِيلَةَ يُقَالُ لَهُ عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ فَقَالَ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّ كَعْبَ الْأَحْبَارِ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْكَعْبَةَ تَسْجُدُ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ فِي كُلِّ غَدَاةٍ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَمَا تَقُولُ فِيمَا قَالَ كَعْبٌ فَقَالَ صَدَقَ الْقَوْلُ مَا قَالَ كَعْبٌ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَذَبْتَ وَ كَذَبَ كَعْبُ الْأَحْبَارِ مَعَكَ وَ غَضِبَ قَالَ زُرَارَةُ مَا رَأَيْتُهُ اسْتَقْبَلَ أَحَداً بِقَوْلِ كَذَبْتَ غَيْرَهُ ثُمَّ قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بُقْعَةً فِي الْأَرْضِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْهَا ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْكَعْبَةِ وَ لَا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهَا لَهَا حَرَّمَ اللَّهُ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فِي كِتَابِهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَةٌ لِلْحَجِّ شَوَّالٌ وَ ذُو الْقَعْدَةِ وَ ذُو الْحِجَّةِ وَ شَهْرٌ مُفْرَدٌ لِلْعُمْرَةِ وَ هُوَ رَجَبٌ. الکافی ج : ۴ ص : ۲۴۰.

این روایت بجای محرم، شوال را تعبیر می کند. بنابراین مراد حضرت از عیدان، عید فطر و عید قربان است در روایت نوادر (۱) هم که می گوید العید و الأضحی منظور از عید، عید فطر است و لازم نیست عطف را عطف تفسیر بگیریم.

لذا بعید نمی دانیم که تمام اینهایی که از زراره نقل شد یک روایت بیشتر نباشد زراره به عنوان عیدان نقل کرده. البته ابی جعفر و ابی عبدالله (علیهما السلام) به هم خیلی اشتباه می شود. گاهی مطلب از امامی است به امام دیگر نسبت داده می شود. مضمون روایت هم خیلی نزدیک به هم است به خصوص زراره بیاید هم از امام باقر (علیه السلام) سؤال بکند، هم همین سؤال را از حضرت صادق (سلام الله علیه) کرده باشد خودش مستبعد است لذا به احتمال می رود که از اول زراره عیدان نقل کرده است. موارد دیگری که عید تنها نقل شده، روات به حسب ظاهر عیدان را غلط پنداشته اند و آن را تصحیح کرده اند و همان کلمه عید تعبیر کردند چون نقل به معنا هم رایج بوده عین لفظ زراره نقل نشده.

در کفاره قتل خطا میزان ماه هلالی است یا مقدار ماه:

مسئله دیگر این است که کسی که مرتکب قتل خطایی شده و باید در دو ماه از این چهار ماه روزه بگیرد، منظور از ماه در اینجا ماه هلالی است یا مقدار ماه است. مثلا آیا می تواند از وسط ذیقعده شروع کند یا نه؟ حتما باید از اول یک ماه هلالی شروع کند؟

۱- (۴) . عن زراره قال سمعت أبا جعفر ع یقول إذا قتل الرجل فی شهر حرام صام شهرین متتابعین من أشهر الحرم فتبسمت و قلت له یدخل هاهنا شی ء قال ما یدخله قلت العید و الأضحی و أیام التشریق قال هذا حق لزمه فلیصمه قال أحمد بن عبد الله فی حدیثه یعتق أو یصوم.

عقیـده مـا این است که اگر بگوینـد من یـک ماه در یک جایی مانـدم مراد، ماه هلالی نیست مقـدار ماه است ولی اگر بگویند یـک مـاه از این دوازه ماه را من در آنجا مانـدم یا یک ماه از این ماه های خورشـیدی را من مانـدم این عبارت از آن است که همان خود ماه است نه اینکه مقدار آن باشد.

بنابراین تفاهم عرفی از اینکه بگوینـد دو ماه از ماه های حرام را روزه بگیریـد، دو ماه هلالی است. یعنی یا شوال و ذی قعـده یا ذی قعده و ذی حجه را روزه بگیرید.

این ظهـورش تفـاوت دارد بـا ظهور ی که بگوییم من یـک مـاه منزل فلاـن کس بودم. اگر بگویم یـک مـاه از این دوازده مـاه خورشیدی من آن جا بودم معنایش این است که فروردین، اردیبهشت یا یکی دیگر از همین ماه ها کامل آن جا بوده است.

ادامه متن عروه: «نعم، لو لم یعلم من حین الشروع عدم السلامه فاتّفق فلا بأس علی الأصحّ، و إن کان الأحوط عدم الإجزاء».

اگر شـخص متوجه این نیست که اگر بخواهد روزه را شـروع کند نمی تواند تتابع را رعایت کند و در حین روزه ها متوجه شد اینجا ایشان می فرمایند که این عدم تتابع اشـکالی ندارد و مانعی نیست. اگر این عالماً و عامداً بدون عذر اگر کسی این کار را بکند آن بله حق ندارد جایز نیست اما اگر متوجه نبود شروع کرد دیگر اشکالی نیست لازم نیست استیناف کند.

خیلی از این آقایان از عبارت «لا یعلم» این جوری فهمیدند که یعنی یقیین نداشـته باشد پس اگر شک دارد که آیا این تتابع به هم می خورد یا به هم نمی خورد باز هم می تواند شروع کند هر چند بعدا ببیند که نمی تواند تتابع را رعایت کند.

ص: ۲۵۰

مثلا شک دارد که امروز روز آخر رجب است یا روز اول شعبان. این با استصحاب می گوید هنوز رجب است و آن را روزه می گیرد ولی بعد فهمید که روز اول شعبان بوده، این مورد را هم بعضی از آقایان میگویند داخل «ما لا یعلم» است، اشکالی ندارد و مجزی است.

ما احتمال می دهیم که اصلاً نظر سید مطلب دیگری باشد. در این جا منظور این است که غفلت داشته است. مثل «فإن حرّك فی جنبه شی ء و هو لا یعلم». در این موارد منظور از عدم علم، غفلت است نه ظن و شک. در خیلی از اطلاقات متعارف منظور همین توجه نداشتنن و غفلت است و منظور علم تصوری است.

حالاـ این عدم علم به هر معنایی که باشد عمده، دلیل این مطلب است. دلیلی که می آوردند «ما غلّب اللّٰه فهو أولی بالعذر» است. می فرمایند این بر ادله لزوم تتابع حکومت دارد و در این موارد تتابع لازم نیست.

ولی به نظر این دلیل شامل این موارد نشود. «ما غلب اللّٰه» مربوط به مواردی است که منشأش مربوط به خود انسان نیست. اموری مانند حیض، مریضی، اغماء شامل این می شود.

نسیان، غفلت و امثال اینها، اینها جزء اعذاری است که منشأش بی اعتنایی انسان است لذا از مصادیق «ما غلب الله» محسوب نمی شود. نسبت به یک چیزهایی انسان کوتاهی می کند، اهمیت نمی دهد، غفلت می کند یادش می رود اینها جزء ما غلب الله نیست.

ادامه متن عروه: «و یستثنی ممّا ذکرنا من عدم الجواز مورد واحد ، و هو صوم ثلاثه أیّام بدل هدی التمتّع إذا شرع فیه یوم الترویه، فإنّه یصحّ و إن تخلّل بینها العید فیأتی بالثالث بعد العید بلا فصل أو بعد أیّام التشریق بلا فصل لمن کان بمنی، و أمّا لو شرع فیه یوم عرفه أو صام یوم السابع و الترویه و ترکه فی عرفه لم یصحّ و وجب الاستئناف کسائر موارد وجوب التتابع».

ص: ۲۵۱

بحث سه روز بدل هدی قبلا گذشت و ما آن را بحث کردیم (۱) . چیزی که اینجا هست این است که اگر روز هشتم و نهم را روزه گرفت، باید یک روز بعد از عید قربان بگیرد. اگر ایام تشریق را در منی بود برای کسی که در منا است روزه در ایام تشریق (۲) جایز نیست ولی باید بلافاصله بعد از ایام تشریق روزه را بگیرد. در این مسئله روایت داریم و مفاد آن ها هم همین است که نباید تاخیر بیندازد و بلافاصله روزه را بگیرد. اما اگر در مکه بود میتواند از روز یازدهم روزه بگیرد در این مورد هم ایشان می فرماید باید بلافاصله در روز یازدهم روزه بگیرد و یازدهم تعین دارد.

ولی برای تعین روز یازدهم دلیلی وجود ندارد و این تعینی ندارد. البته به اعتبار تعین روز سیزدهم برای کسی که در منی است، احتمال دارد که اینجا هم فاصله انداختن جایز نباشد، البته این دلیل حجت نیست و شاید موجب احتیاط استحبابی شود.

متن عروه: «کلّ صوم یشترط فیه التتابع إذا أفطر فی أثنائه لا لعذر اختیاراً یجب استئنافه و کذا إذا شرع فیه فی زمان یتخلّل فیه صوم واجب آخر من نذر و نحوه و أمّا ما لم یشترط فیه التتابع و إن وجب فیه بنذر أو نحوه فلا یجب استئنافه و إن أثم بالإفطار».

ص: ۲۵۲

۱- (۵) . رجوع شود به جلسه ۵۲۰.

۲- (۶) . در ایام تشریق اختلاف است که یازده ، دوازده و سیزده است و یا ده ، یازده و دوازده. منظور سید هم در این جا مشخص نیست. ولی از نظر ادله آنکه استفاده می شود ده و یازده و دوازدهم کافی است در روز سیزدهم می تواند روزه اش را بگیرد و این متمم را بجا بیاورد.

در مواردی که تتابع در آن ها شرط نشده ولی به خاطر امر دیگری تتابع واجب شده ــ مثلا نذر کند که روزه های قضایش را متتابع بجا آورد ــ در این موارد اگر تتابع رعایت نشود نیازی به استیناف نیست. زیرا اصلاً امکان استیناف در آن نیست. گاهی با خلاف شرع ممکن است تکلیف انسان ساقط بشود با اینکه خلاف شرع کرده تکلیف ساقط بشود. مثلا قضای ماه رمضان موسع است شخص نذر کرد که قضا را متتابع بجا بیاورد حالا خلاف شرع کرد منفصل بجا آورد، این قضا قابل تکرار نیست چون دیگر در ذمه طرف چیزی نیست که دوباره تکرار کند. چون بر خلاف نذر عمل کرده معصیت کرده ولی چون قضا یک مرتبه هست و او را هم که آورده قهراً قابل تکرار نیست استیناف فرض ندارد.

البته تصور نشود که در این جا عبادت با یک امر خلاف شرع تحقق می یابد. این به وسیله عبادت خلاف شرع نمی کند. آن چند روز اول را که قصد قربت کرده که هیچ مشکلی ندارد. وقتی که قطع می کند و تتابع را بهم می زند در این جا خلاف شرع کرده ولی وقتی دوباره شروع می کند باز هم قصد قربت دارد. یعنی روزه ها با قصد قربت است و در آن اشکالی نیست ولی قطع ها خلاف شرع است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

العذر لایقطع التتابع ۹۰/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶: إذا أفطر فی أثناء ما یشترط فیه التتابع لعذرٍ من الأعذار کالمرض و الحیض و النفاس و السفر الاضطراری دون الاختیاری لم یجب استئنافه، بل یبنی علی ما مضی. و من العذر ما إذا نسی النّیه حتّی فات وقتها بأن تذکّر بعد الزوال. و منه أیضاً ما إذا نسی فنوی صوماً آخر و لم یتذکّر إلّا بعد الزوال.

ص: ۲۵۳

یک بحث این است که در مورد تجاوز از از نصف و قبل از آن تفصیلی داده شد ، که بحث آن گذشت اما در این بحث راجع به نصف و غیر نصف نیست اگر قبل از نصف به خاطر عذری مانند مرض و حیض و نفاس و سفر اضطراری و .. تتابع قطع شد ولو اینکه تجاوز از نصف هم نشده باشد ،نباید استیناف کند و از سر شروع کند .بعد از زوال عذر، همان را تتمیم می کند بنا می گذارد و دنبال آن را می آورد

بررسی ادله بحث:

روایات مسئله مختلف است: بعضی از روایات (۱)

(۲) تصریح کرده که حتی قبل نصف است نیازی به استیناف نیست ، بعضی از روایات (۳) قبل از نصف است حکم به استیناف کرده. در جمع بین این روایات وجوهی ذکر شده است:

۱- (۱) . صحیحه رفاعه : الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ فَضَالَهَ عَنْ رِفَاعَهَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَ شَهْراً وَ مَرِضَ قَالَ یَبْنِی عَلَیْهِ اللَّهُ حَبَسَهُ قُلْتُ امْرَأَهٌ کَانَ عَلَیْهَا صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَتْ فَأَفْطَرَتْ أَیَّامَ حَیْضِهَا قَالَ تَقْضِیهَا قُلْتُ فَإِنْ قَضَتْهَا ثُمَّ یَئِسَتْ مِنَ الْحَیْضِ قَالَ لَا تُعِیدُهَا أَجْزَأَهَا ذَلِکَ تهذیب الأحکام ج : ۴ ص : ۲۸۴.

۲- (۲) صحیحه سلیمان بن خالد: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَکِ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ کَانَ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَ خَمْسَهً وَ عِشْرِینَ یَوْماً ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ یَبْنِی عَلَی صَوْمِهِ أَمْ یُعِیدُ صَوْمَهُ کُلَّهُ فَقَالَ بَلْ یَبْنِی عَلَی مَا کَانَ صَامَ ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ لَیْسَ عَلَی مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ تهذیب الأحکام ج: ۴، ص: ۲۸۴.

۳- (۳) . صحیحه جمیل و محمّد بن حمران: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ الْحُرِّ یَلْزَمُهُ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فِی ظِهَارٍ فَیَصُومُ شَهْراً ثُمَّ یَمْرَضُ قَالَ یَسْتَقْبِلُ وَ إِنْ زَادَ عَلَی الشَّهْرِ الْآخَرِ یَوْماً أَوْ یَوْمَیْنِ بَنَی عَلَی مَا بَقِیَ الکافی ج : ۴ ص : ۱۳۸.

دو وجه جمع از شیخ طوسی:

شیخ طوسی در استبصار دو جمع ذکر کرده (۱) . یکی این است که بگوییم دلیلی را که در مرض قبل از نصف حکم به استیناف کرده حمل به استحباب مؤکد بکنیم. آن دلیل دیگری هم که می گوید نیازی به استیناف نیست دلالت بر رخصت دارد ولی در همین مورد هم مناسب این است که از سر بگیرد ولی حالا اگر بنا گذاشت اشکالی ندارد.

جمع دوم اینکه بگوییم مریضی متفاوت است در بعضی نیاز به استیناف نیست ولی در بعضی نیاز به استیناف هست. مرضی را که حکم به استیناف شده غیر از مرضی است که حکم به بنا شده است. آنکه نیازی به استیناف ندارد همان مرضی است که با وجود آن روزه اصلاً صحیح نیست. اما آن مرضی را که حکم به استیناف کرده مرضی است که به حدّ عذری شرعی نرسیده است. یک مقداری فی الجمله فشار دارد ولی فشاری که مجوز باشد شرعاً انسان روزه نگیرد نیست.

نقد مرحوم آقای خویی بر شیخ:

در اینجا آقای خویی (۲) به هر دو جمعی که به شیخ نسبت داده اند، اشکال می کند. هم به حمل به استحباب ایشان اشکال می کنند هم به تصرف در مرض اشکال می کنند.

ایشان می فرمایند: حمل بر استحباب ،جمع درستی نیست. عباراتی مانند یستقبل و یعید ظهور در ارشاد به فساد دارند. همانطور که لایعید ارشاد به صحت دارند بدون این که متضمن حکم تکلیفی باشند لذا استحباب یک امر فاسد معنا ندارد. در یک امر فاسد تشکیک هم معنا ندارد . نمی توان گفت فساد یک مرتبه واجب است و فساد مرتبه دیگر مستحب. ایشان در موارد زیادی که قوم اینطور بین روایات جمع کرده اند همین بیان را دارد و آن را رد می کند.

ص: ۲۵۵

۱- (۴) . در جامع الاحادیث یک جمع را نقل کرده.

۲- (۵) . موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۹۰.

اشکال به جمع دوم (۱)

(۲) هم این است که حمل مرض در روایاتی که فرموده باید استیناف کند بر مرضی که به حد عذر شرعی نرسیده بعید است و خالی از هر شاهدی است.

به علاوه در روایاتی که دلالت بر استیناف دارد شیخ واژه « یستقبل» را به معنای « ادامه دادن و بنا گذاشتن » دانسته است که این خلاف معنای « یستقبل» است ظاهر معنای یستقبل اینست که استیناف کند و از اول شروع کند.

پاسخ به اشکال آقای خویی بر جمع اول شیخ:

اولاً ـ به چه دلیل این واژه ها ارشاد به فساد است؟ ارشاد در جایی است که آمر در مقام تحصیل آن شیء نیست. مثل این که شخص می رود پیش دکتر می گوید من فلان کسالت دارد بعد نسخه می نویسد می گوید این کار را بکند و این دارو را بخورد. این دستورات دکتر ارشاد است یعنی بخواهی خوب بشوی راه خوب شدن با این کار است حالا اگر عمل نکرد خلاف دستوری است که دکتر در مقام تحصیل این مطلب آمده بود و شما عمل نکردید دکتر کاری ندارد می خواهد عمل بکند می خواهد عمل نکند. می گوید کسالت تو معالجه اش با این است . اینجا در صدد تحصیل نیست فقط راه علاج را می گوید. حال در بحث خود ما چرا شارع در صدد تحصیل استیناف نباشد؟ چرا این را حمل بر ارشاد می کنید؟

ص: ۲۵۶

۱- (۶) . عبارت آقای خویی اینست: و أُخری کما فعله الشیخ «۳»-: علی ما إذا لم یبلغ المرض حدّا یمنع عن الصوم، فقوله: «یستقبل» أی یسترسل فی صیامه و لا یفطر.
۲- (۷) و هو أیضاً بمکانٍ من البعد و عریّ عن الشاهد، فإنّ ظاهر کلمه «یستقبل» هو أنّه یستأنف و یشرع من الأول، بل أنّ مفهوم الذیل یجعله کالصریح فی ذلک کما لا یخفی. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۹۰.

بر فرض که به ارشاد حمل کردیم ، ارشاد گاهی ارشاد به بطلان است و گاهی ارشاد به عدم کمال. در ارشاد نخوابیده فقط راجع به صحت و عدم صحت باشد. ممکن است بخواهد بگوید این عمل را اگر انجام ندهید عمل شما کامل نیست، مورد قبول نیست یا آن آثاری که ما میخواستیم ندارد. مثل «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ».

ثالثاً شما می فرمایید این الفاظ ، ظهور در فساد دارد. جمع بین ادله معنایش عبارت از این است که از یک ظاهری به وسیله نص دیگری صرف نظر می کنیم. جمع بین ادله که معنایش نفی ظاهر نیست در مقام جمع بین ادله ما از یک ظهور در مقابل اظهر صرف نظر می کنیم. بنابراین بر فرض که چنین ظهوری داشته باشیم در مقام جمع اشکالی ندارد از این ظهور رفع ید کنیم. ایشان روی این مبنا خیلی از روایاتی که مشهور جمع کرده اند را طرح می کند، روایات را معارض می داند و کنار می گذارد. ولی به نظر ما حق با مشهور است و طرح روایت صحیح نیست. لذا همین که مشهور حمل کرده اند بر همان معنای ظاهر، به معنای همین مولوی خودش منتهاحمل می شود به استحباب همین صحیح است.

پاسخ به اشکال آقای خویی بر جمع دوم شیخ:

توضیحی که شیخ در تفسیر روایت ارائه کرده (۱)

ص: ۲۵۷

۱- (۸) . وَ الَّذِي رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْحُرِّ يَلْزَمُهُ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ فَيَصُومُ شَهْراً ثُمَّ يَمْرَضُ قَالَ يَسْتَقْبِلُ فَإِنْ زَادَ عَلَى الشَّهْرِ الْآخَرِ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ بَنَى عَلَى مَا بَقِيَ.

(۱)

(۲) نشـان میدهـد ایشـان هم از « یسـتقبل » همـان معنـای استینـاف را برداشت کرده است و مـا نمیـدانیم آقای خویی از کجای عبارت شیخ این برداشت را کرده است که شیخ یستقبل را حمل بر یسترسل کرده است.

نظر مرحوم آقای خویی درباره جمع بین این روایات:

ایشان می فرمایند اگر ما بودیم و این صـحیحه جمیل بن دراج، نصوص متقدم را بوسـیله این تخصیص می زدیم چون آن ها از حیث کفـاره و عـذر مطلق هسـتند و این مخصوص کفـاره ظهار و عـذر مرض (۳) است. فتأمـل امـا این روایت معارض دارد و معارض آن صحیحه رفاعه است.

ص: ۲۵۸

۱- (۹) وَ مَا رَوَاهُ أَیْضاً الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَطْعِ صَوْمِ کَفَّارَهِ الْیَمِینِ وَ کَفَّارَهِ الظِّهَارِ وَ کَفَّارَهِ الدَّمِ فَقَالَ إِنْ کَانَ عَلَی رَجُلٍ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَأَفْطَرَ أَوْ مَرِضَ فِی الشَّهْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ عَلَیْهِ أَنْ یُعِیدَ الصِّیَامَ وَ إِنْ صَامَ الشَّهْرَ الْأَوَّلَ وَ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِی شَیْئاً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ مَا لَهُ الْعُذْرُ فَإِنَّمَا عَلَیْهِ أَنْ یَقْضِیَ.

۲- (۱۰) فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ مَحْمُولَهٌ عَلَی أَنَّهُ إِذَا کَانَ مَرَضُهُ مَرَضاً لَا یَمْنَعُهُ مِنَ الصِّیَامِ وَ إِنْ کَانَ یَشُقُّ عَلَیْهِ بَعْضَ الْمَشَقَّهِ فَإِنَّهُ مَتَی کَانَ الْأَمْرُ عَلَی مَا ذَکَرْنَاهُ وَجَبَ عَلَیْهِ الِاسْتِئْنَافُ حَسَبَ مَا تَضَمَّنَتْهُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ تهذیب الأحکام ج : ۴ ص : ۲۸۵.

۳- (۱۱) . به لحاظ عـذر همه روایات در مورد مرض است و هیچ کدام اعم از بقیه نیست لذا این عبارت ایشان خالی از تسامح نیست. روایات دیگر نسبت به مرض مطلق نیست. به عبارت دیگر روایتی که در مورد عذر مطلق باشد نداریم.

صحیحه رفاعه (۱) :

الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ رِفَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمُظَاهِرُ إِذَا صَام َشَهْراً ثُمَّ مَرِضَ اعْتَدَّ بِصِیَامِهِ.

و مخصصی که معارض دارد صلاحیت تخصیص را ندارد بنابراین این دو روایت ساقط می شوند بالمعارضه و ما به همان عمومات که می فرماید نیازی به استیناف نیست رجوع می کنیم.

توضیحی پیرامون مرجحات:

این که آقای خویی که می فرماید تساقط می کند و ما رجوع می کنیم به عام فوق و به عام فوق علی وجود الاطلاق ما حکم به بنا می گذاریم ایشان روی مبنای خود آقای خویی است نه روی مبنای مشهور.

آقای خویی در خبرین متعارضین، قائل به تخییر نیست مطلقا اصلاً بر خلاف مرحوم آخوند که به طور مطلق قائل به تخییر است و ترجیح را لازم نمی داند. ایشان تخییر را قائل نیست و در ترجیحات هم دوتا مرجح قائل است یکی موافقت کتاب یکی هم مخالفت عامه لذا ایشان شهرت روایتی و شهرت فتوایی امثال اینها را جزء مرجحات نمی داند لذا در این جا که این دو روایت تعارض می کند، ایشان می فرمایند هر دو روایت تساقط می کند و ما رجوع می کنیم به عام فوق ولی قوم، مطابق مبنای قوم شهرت روایتی و فتوایی با روایتی است که می فرماید نیازی به استیناف نیست و بنا بگذارد لذا ما باید روایت رفاعه ای را که حکم به صحت کرده و بنا گذاشته مطابق قوم اخذ کنیم آقای خویی روی مبنای خودشان این فرمایش را فرمودند.

۱- (۱۲) ۱. تهذیب الأحکام ج : ۸ ص : ۳۲۲ .

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

العذر لایقطع التتابع ۹۰/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶:

إذا أفطر فی أثناء ما یشترط فیه التتابع لعذرٍ من الأعذار کالمرض و الحیض و النفاس و السفر الاضطراری دون الاختیاری لم یجب استئنافه، بل یبنی علی ما مضی. و من العذر ما إذا نسی النّیه حتّی فات وقتها بأن تذکّر بعد الزوال. و منه أیضاً ما إذا نسی فنوی صوماً آخر و لم یتذکّر إلّا بعد الزوال.

در جلسه قبل گذشت که اگر به خاطر مریضی نتوانست تتابع را رعایت کند مرحوم سید می فرمایند نیازی به استیناف نیست. روایات و به تبع آن اقوال درمسئله مختلف است. در بعضی از روایات آمده که نیازی به استیناف نیست و در بعضی هم آمده که باید از ابتدا شروع کند.

مرحوم شیخ طوسی در استبصار به دو شکل این روایات را جمع کرده است (۱) . یکی این است که بگوییم دلیلی را که در مرض قبل از نصف حکم به استیناف کرده حمل به استحباب مؤکد بکنیم. آن دلیل دیگری هم که می گوید نیازی به استیناف نیست دلالت بر رخصت دارد ولی در همین مورد هم مناسب این است که از سر بگیرد ولی حالا اگر بنا گذاشت اشکالی ندارد.

جمع دوم اینکه بگوییم مریضی متفاوت است در بعضی نیاز به استیناف نیست ولی در بعضی نیاز به استیناف هست. مرضی را که حکم به استیناف شده غیر از مرضی است که حکم به بنا شده است . آنکه نیازی به استیناف ندارد همان مرضی است که با وجود آن روزه اصلاً صحیح نیست. اما آن مرضی را که حکم به استیناف کرده مرضی است که به حدّ عذری شرعی نرسیده است. یک مقداری فی الجمله فشار دارد ولی فشاری که مجوز باشد شرعاً انسان روزه نگیرد نیست.

ص: ۲۶۰

۱- (۱) . در جامع الاحادیث یک جمع را نقل کرده.

به نظر می رسد که همین وجه جمع اول، وجه خوبی است که بگوییم اگر بخاطر مریضی نتوانست تتابع را رعایت کند نیازی به استیناف نیست هر چند که استیناف استحباب دارد. این یک وجه جمع متعارف است که در خیلی موارد جاری می شود. البته وجه جمع دوم شیخ به نظر ما بعید است . فرد متعارف از مریضی همین مریضیی است که فرد نمی تواند روزه بگیرد و ما نمی توانیم فرد متعارف را از تحت روایت جمیل بن دراج خارج کنیم.

وجه جمع صاحب حدائق:

صاحب حدائق قائل روایات استیناف را حمل بر تقیه کرده است. در جواهر هم هست که این «أحد القولین للشافعی» است.

البته حمل به تقیه به حساب اینکه «أحد القولین للشافعی» چنین است، هیچ وجهی ندارد. شافعی بعد از حضرت صادق (علیه السلام) به دنیا آمده است.

نظر صاحب حدائق درباره تقیه:

منتها صاحب حدائق مسلکش در باب تقیه این نیست. ایشان می گوید ائمه عمداً بعضی از موارد یک نظریه ای می دادند یک مطلبی می فرمودند که بر خلاف همه عامه و همه شیعه بود برای خاطر اینکه آنها خیال بکنند که اینها یک نواخت حرف نمی زنند و شبیه به خود سنی ها هستند و ادعای وحی ندارند. در روایت هم وارد شده است که «نحن ننقل الخلاف حقنا لدمائهم». البته این از مختصات صاحب حدائق است و دیگران این مطلب را در باب تقیه قبول ندارند.

سفر و مسئله تتابع:

در جایی که تتابع به وسیله سفر قطع میشود سه قول وجود دارد. یک قول حکم به استیناف است گفتند بر اینکه باید از سر بگیرد سفر می خواهد سفر اختیاری باشد یا سفر اضطراری باشد این باید استیناف بکند . دلیل عمده برای عدم استیناف، روایات «ما غلّب اللّه فهو أولی بالعذر» است و این روایات اصلاً شامل سفر نمی شود.

ص: ۲۶۱

قول دوم:

استیناف لازم نیست چه سفر اختیاری باشد چه اضطرای.

قول سوم: تفصیل بین اختیاری و اضطراری . اگر سفر اضطراری باشد داخل ما غلب الله است اگر سفر اختیاری باشد داخل ما غلب الله نیست و باید استیناف کند.

منشأ این اختلاف عبارت از این است که ما« ما غلب الله » را چه جور تفسیر کنیم آیا مراد ما غلب الله تکوینی یا شامل تشریعی هم می شود و بر فرض که شامل تشریعی شد آیا مواردی که خود فرد اختیارا کاری می کند که شرعا مجاز به گرفتن روزه نباشد ــ مثل این که اختیارا سفر برود ــ می شود یا فقط در مواردی که مضطر باشد نیازی به استیناف ندارد ؟ مانند این که مجبور شود به مسافرت برود که در این صورت نمی تواند روزه بگیرد. عمده اینست که ببینیم مصداق این ما غلب الله چیست و کدام یک از این موارد را شامل می شود.

نقل اقوال در باره مصادیق ما غلب الله:

ظاهر عبارت شیخ طوسی در مبسوط و الجمل و العقود، ابن حمزه صاحب وسیله، ابن ادریس در سرائر (۱)

(۲)

ص: ۲۶۲

۱- (۲) . السفر عندنا یقطع التتابع، سواء کان مضطرا إلیه، أو مختارا. فأمّا إذا لم یکن الشهر المنذور، لا ـ متعینا، و لا متتابعا بالشرط، فلا یجزیه إلا أن یصومه فی البلد الذی عینه فیه، أیّ وقت قدر علیه. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۴۱۴ .

۲- (۳) در جای دیگر ایشان می فرماید: باب ما یجری مجری شهر رمضان فی وجوب الصّوم و ما حکم من أفطر فیه علی العمد أو النسیان بکسر النون و سکون السین .

(۱) اقتضـا می کنـد برای اینکه مـا غلب الله مثـل مرض و حیض و این جور چیزهـاست نه چیزهایی که عبـد هم اختیار دارد ولو اختیاری که در اثر اکراه اختیار حاصل بشود آنها اصلاً خارج است. این ها فقط امور تکوینی را می خواهند بگویند.

شیخ مفید در مقنعه کلمه عذر را ذکر می کند ولی بعد عذر را فقط در مرض پیاده می کند. (۲)

۱- (۴) الذی یجری مجراه، صیام شهرین متتابعین، فیمن قتل خطأ إذا لم یحد العتق و صیام شهرین متتابعین، علی من أفطر یوما من شهر رمضان متعمدا إذا لم یختر العتق، و لا الإطعام و صیام شهرین متتابعین، فی کفاره الظهار، علی من لم یجد عتق رقبه، فمن وجب علیه شی ء من هذا الصیام، وجب علیه أن یصومه متتابعا، کما قال سبحانه «۱» مع ارتفاع المرض و الحیض، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج، ص: ۴۱۱ .

۲- (۵) فإن تعمد الإفطار لغیر عذر قبل أن یکمل صیام شهر من الشهرین أو بعد أن أکمله من غیر أن یصوم من الثانی شیئا فعلیه أن یستقبل الصیام.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

العذر لایقطع التتابع ۹۰/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶: إذا أفطر فی أثناء ما یشترط فیه التتابع لعذرٍ من الأعذار کالمرض و الحیض و النفاس و السفر الاضطراری دون الاختیاری لم یجب استئنافه، بل یبنی علی ما مضی. و من العذر ما إذا نسی النّیه حتّی فات وقتها بأن تذکّر بعد الزوال. و منه أیضاً ما إذا نسی فنوی صوماً آخر و لم یتذکّر إلّا بعد الزوال.

بحث در این بود که اگر به خاطر عذری تتابع قطع شود آیا باید روزه ها از دوباره گرفته شود یا نیازی به استیناف نیست. در موردی که تتابع به خاطر مریضی قطع شود بحث شد و رسیدیم به مسئله سفر. گفته شد که در سفر سه قول وجود دارد: قول اول: در هر سفری که تتابع بهم بخورد باید روزه ها را از دوباره گرفت چه این سفر اختیاری باشد و چه اضطراری. قول دوم: در هیچ صورتی نیاز به استیناف نیست. قول سوم: تفصیل بین سفر اختیاری و اضطراری. در سفر اضطراری نیازی به استیناف نیست در اختیاری باید استیناف کند. در میان این اقوال قول سوم بیشترین قائل و بعد قول اول و در مرتبه آخر به لحاظ قائلین قول دوم است. برای قول دوم غیر از صاحب جواهر کس دیگری را نمی شناسیم ایشان هم برای اینکه متفرد نباشد شیخ طوسی را در نهایه موافق خودش قرار داده ولی ما با مراجعه می کنیم در دلالت نهایه بر این مطلب تأمل داریم.

در جلسه گذشته گفته شد که صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی در مبسوط، صاحب فقه رضوی، ابن حمزه در وسیله، ابن ادریس در سرائر، یحیی بن سعید در جامع، صاحب حدائق و مستند می گویند سفر چه اختیاری باشد و چه اضطراری موجب استیناف می شود. بیشتر علمای دیگر هم بین سفر اختیاری و اضطراری فرق گذاشته اند و قائل به تفصیل شده اند. اکنون به بررسی تفصیلی این اقوال می پردازیم.

ص: ۲۶۵

نگاهی به آراء فقها (۱) در این موضوع:

فقه رضوی (۲) : «فمتی وجب علی الإنسان صوم شهرین متتابعین فصام شهرا و صام من الشهر الثانی أیاما ثم أفطر فعلیه أن یبنی علیه و لا بأس و إن صام شهرا أو أقل منه و لم یصم من الشهر الثانی شیئا علیه أن یعید صومه إلا أن یکون قد أفطر لمرض فله أن یبنی علی ما صام لأن الله حبسه».

صدوق در من لا یحضره الفقیه (۳) : «وَ إِذَا وَجَبَ عَلَی الرَّجُلِ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَ شَهْراً وَ لَمْ یَصُمْ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِی شَیْئاً فَعَلَیْهِ أَنْ یُعِیدَ صَوْمَهُ وَ لَمْ یُجْزِئْهُ الشَّهْرُ الْأَوَّلُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ أَفْطَرَ لِمَرَضٍ فَلَهُ أَنْ یَبْنِیَ عَلَی مَا صَامَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَبَسَهُ فَإِنْ صَامَ شَهْراً وَ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الثَّانِی أَیَّاماً ثُمَّ أَفْطَرَ فَعَلَیْهِ أَنْ یَبْنِیَ عَلَی مَا صَامَ ».

ایشان هم عدم استیناف را به مرض اختصاص می دهد با اینکه در قرآن مرض و سفر باهم ذکر می شود ولی این که فقط

مرض را ذکر کرده مفهوم دارد گویا سفر را داخل در این استثناء نمی داند.

ص: ۲۶۶

۱- (۱) . بررسی اقوال مشهور علما و اعراض آنها، در استفاده از روایات بخصوص طبق مبنای انسداد- که ما آن را بعید نمی دانیم- دخیل است. دانستن فتاوی قدما در ایجاد ظن و قوت و ضعف آن مؤثر است، از این رو ما بنا داریم که اگر فتاوی قابل اعتنایی از سابقین وجود داشته باشد، آنها را بررسی کنیم.

۲- (۲) . فقه الرضا، ص: ۲۱۳ .

۳- (۳) من لا یحضره الفقیه، ج، ص: ۱۵۱ .

شیخ مفید در مقنعه: «فإن تعمد الإفطار بعد أن صام من الشهر الثانی شیئا فقد أخطأ و علیه البناء علی ما مضی و التمام.فإن مرض قبل أن یکمل الشهر الأول بالصیام أو بعد أن أکمله قبل أن یکون صام من الثانی شیئا فأفطر للمرض فلیس علیه فی کلتا الحالتین الاستقبال و إنما علیه البناء علی ما مضی و التمام و لیس هذا کالأول لأنه فرط فی ذلک و هذا شی ء أتاه من قبل الله تعالی فعذره و لم یلزمه ما لزم متعمد الإفطار لغیر عذر أجاز له ترک الصیام.» ایشان هم فقط مرض را ذکر کرده و نامی از سفر نبرده است.

سید مرتضی در جمل العلم (۱) : «و من وجب علیه صیام شهرین متتابعین فی کفاره شهر رمضان أو قتل خطأ أو ظهار أو نذر أوجبه علی نفسه فقطع التتابع لغیر عذر قبل أن یکمل له صیام شهر و یزید علیه بصیام أیام من الثانی وجب علیه استقبال الصیام من غیر بناء علی الأول، و إن کان ذلک بعد أن صام شیئا من الثانی أو عن عذر کمرض أو غیره کان له أن یبنی و لم یلزمه الاستقبال.»

سید مرتضی در در انتصار «و من انفراد الإمامیه به: القول بأن من صام من الشهر الثانی یوما أو أکثر من صیام الشهرین المتتابعین و أفطر من غیر عذر کان مسیئا، و جاز له أن یبنی علی ما تقدم من غیر استئناف. و خالف باقی الفقهاء فی ذلک. دلیلنا: بعد الإجماع الذی یتکرر، قوله تعالی «وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» ، و قوله تعالی «یُرِیدُ اللّهُ أَنْ یُخَفِّفَ عَنْکُمْ» ، و قد علمنا أن إلزام من ذکرناه الاستئناف مشقه شدیده و حرج عظیم.»

ص: ۲۶۷

۱- (۴) . جمل العلم و العمل، ص: ۹۵.

در شرح جمل ظاهرش این است که بین اضطرار و غیر اضطرار فرق باشد چون تعبیر می کند می گوید «إن أفطر عن عذر کمرض أو غیره کان له أن یبنی» . در شرح جمل ادعای اجماع هم می کند.

شیخ در نهایه (۱) : فإن أفطر فی الشّهر الأوّل أو الثّانی قبل أن یصوم منه شیئا، کان علیه الاستیناف. اللّهمّ إلّا أن یکون سبب إفطاره المرض أو شیئا من قبل اللّه تعالی، فإنّه یبنی علیه علی کلّ حال. و لیس علی من وجب علیه صوم هذه الأشیاء أن یصومه فی السّفر، و لا أن یصوم أیّام العیدین و لا أیّام التّشریق إذا کان بمنی.فإن وافق صومه أحد هذه الأیّام، وجب علیه أن یفطر، ثمَّ لیقض یوما مکانه.

مرحوم صاحب جواهر از ذیل کلام شیخ خواسته استفاده کند که حتی اگر به اختیار سفر کرد نیازی به استیناف نیست. یعنی از کلمه « وافق» استفاده می شود که حتی شامل سفر اختیاری هم میشود. البته به نظر ما این ظهور معتنابهی در این مطلب ندارد. البته شیخ در کتاب های دیگرش مطلقا سفر را قاطع تتابع می داند. احتمال هم دارد منظور از « ایام » همین عیدین و ایام تشریق باشد و راجع به سفر نباشد.

شیخ در خلاف (۲) این طور دارد: مسأله ۴۸: إذا أفطر فی خلال الشهرین لمرض یوجب ذلک لم ینقطع التتابع، و جاز له البناء، و هو قول الشافعی فی القدیم، و اختاره المزنی .و قال فی الجدید: ینقطع، و یجب الاستئناف «۲».دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم «۳»؛ و لأن إیجاب الاستیناف إنما وجب علی من یفطر لضرب من العقوبه لتهاونه بما یجب علیه، و هذا أمر غلب علیه من فعل الله لا صنع له فیه، فجری مجری الحیض.

ص: ۲۶۸

۱- (۵) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۱۶۶.

۲- (۶) . الخلاف، ج، ص: ۵۵۴.

از این عبارتی که در ذیل آمده و می گوید استیناف برای این است که طرف کوتاهی کرده و شارع می خواهد یک فشاری برای او قائل بشود ولی مریض کوتاهی نکرده . از این استفاده می شود که اگر ضرورتی منشأ عذر باشد نیازی به استیناف نیست.

در «مسأله- ۴۹-:آمده: إذا سافر فی الشهر الأول فأفطر قطع التتابع، و وجب علیه الاستئناف.و عند الشافعی: أن ذلک مبنی علی قولین فی المرض، فإن قال: إن المرض یقطع التتابع، فهنا أولی، و إذا قال: لا یقطع التتابع، ففی هذا قولان:أحدهما: مثل ما قلناه.و الثانی: لا ینقطع . دلیلنا: قوله تعالی «فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ» و هذا ما تابع. و أیضا فالسفر باختیاره، فلا یجوز له الإفطار کالحضر (۱) .

شیخ در خلاف (۲) در مسئله ۵۰ دارد: مسأله ۵۰: الحامل و المرضع إذا أفطرتا فی الشهر الأول فحکمهما حکم المریض بلا خلاف، و إن أفطرتا خوفا علی ولدیهما، لم یقطع التتابع عندنا، و جاز البناء. و اختلف أصحاب الشافعی فیه، فقال بعضهم: هو بمنزله المفطر فی المرض، فإنه عذر کالمرض. و منهم من قال: إن التتابع ینقطع قولا واحدا. دلیلنا: أن ذلک عذر أوجب الله تعالی فیه الإفطار عندنا، و ما یکون کذلک لا یجب به الاستئناف کالحیض و المرض.

ص: ۲۶۹

۱- (۷) عبارت ذیل مقداری مندمج است. از این عبارت استفاده می شود مختار ایشان این است که کسی که روزه گرفتن را شروع کرده حق ندارد این روزه را به هم بزند در حضر هم باشد حق ندارد به هم بزند در سفر هم باشد حق ندارد به هم بزند.

۲- (۸) الخلاف، ج، ص: ۵۵۵ .

حامل و مرضع اینها یک مرتبه بر خودش ضرر دارد آن ادله مریض و آنها می گیرد بحث در این است که اگر به بچه اش ضرر داشت تتابع قطع نمی شود این عذر است. شارع گفته خب برای اینکه به بچه صدمه می زند تو باید رعایت کنی . از این استفاده می شود که از نظر ایشان اعذار مطلقا تتابع را به هم نمی زند. بعد می گوید این عذری است که خدا به خاطر آن افطار را واجب کرده است.

ایشان در باب نذر، تفصیلی قائل نشده در باب مرض حکم کرده که بناگذاری هست ولی در باب سفر «إذا نذر أن یصوم أیاما بعینها متتابعا، فأفطرها فی سفرانقطع التتابع، و علیه الاستیناف» و این هم به قرینه چیزهای دیگر که سفر اضطراری کم است اکثرش سفر مختار است خیلی جاهای دیگر هم مرتب دلیل که می آورند می گوید خب سفر اختیاری است با اینکه بعضی از مصادیق هست که اضطرار هست و از اینها، این هم به قرینه موارد دیگر مراد چیز است این هست، ایشان قائل به تفصیل است.

ولی مبسوط شیخ آنجا صریح است که می گوید سفر عذر نیست، در مبسوط می گوید «إن أفطر قبل التجاوز عن النصف» این عبارت «إن أفطر قبل التجاوز عن النصف» تعبیراتی است که من تعبیر می کنم چون اوائل است «من غیر عذر من مرض أو حیض استأنف، و إن کان إفطاره لمرض أو حیض بنی علی کل حال» این در کتاب الصوم دارد که شاید ظاهرش عبارت از مرض یا حیض، سفر داخل اینها نیست چون با اینکه سفر معطوف است با مرض اسم نبرده.

در کتاب الظهار دارد که اگر «أفطر لعـذر» می گویـد عذر یک مرتبه از ناحیه خودش است یک مرتبه از ناحیه دیگری است از ناحیه خداست متفاوت است می گوید اگر مرضـی که مربوط به خودش است البته این را عذر من قبله تعبیر می کند خدایی را «فعندنا مرض لا یقطع التتابع و اما إذاأفطر لسـفر فالذی یقتضـیه مذهبنا أنه یقطع التتابع» در فرض عذر است مسئله عذر را تقسیم می کنـد می گویـد سـفری که عـذر است این سـفر «مذهبنا» اینکه قطع تتابع می کند «إن کان فی الشـهر الأول لأنه باختیاره أما الحامـل و مرضـع» خـب این وظیفه دارد«و إن أفطرتـا خوفـا علی الولـد» خب وظیفه دارد «خوفـا علی الولـد» این جـوری که در خلاف گفت بخورد روزه اش را و بنا بگذارد ولی اینجا تعبیر می کند «منهم» یعنی «من العامه من قالیقطع التتابع علی کل حال، و هو الـذی یقوی فی نفسـی» اینجـا تقویت کرده همـان چیز را استینـاف را از اینجا «أما العـذر من قبل غیره» که اینها هم اعـذار شرعی است می گویـد یـک مرتبه این است که آب می ریزنـد در دهانش آن هیـچ روزه اش هم باطل نیست خب تتابع به هم نمی خورد ولی «إن ضـرب حتی أکل أو شرب قال قوم یفطر و قال آخرون لا یفطر و الأول أقوی» این است که می گوید افطار حاصل می شود و بعـد هم می گویـد اگر افطار حاصل شد تتابع هم می خورد دنبالش این است «و مثل هذا إذا حلف لا یدخل داراإن ضرب حتی دخلهامن قال یفطر قال یقطع التتابع و هو الصحیح» این است.

در کتاب ایمان و کفارات اینها را نوشـته «إذا تلبس بصوم التتابع فی الشهرین ثم أفطرفإن کان من عذر من قبل الله مثلاالمرض و الحیض فإنه یبنی علی کل حالو إن کان لغیر عذر أو عذر یرجع إلیه من سـفر و غیره فإن کان قبل التجاوز عن النصف اعاد» این را دارد این چیزهـا را ایشان دارد اقتصاد آنجا عـذر را مانع، چیز تعبیرش این است اگر قبل از «إن أفطر قبل التجاوز عن النصـف اسـتأنف.هذا إذا أفطر من غیر عـذر، فأما ان أفطر لمرض أو حیض أو عـذر فإنه یبنی کل حال» این عـذرٍ بایـد زیادی باشـد و از اقتصاد هم که، چون نسخه خیلی معتبری نیست این نسخه چاپ شده بعضی ها که نقل کرده اند از اقتصاد اختصاص به مرض و حیض را نقل کرده انـد این بایـد زیادی باشد و الا «أو عذر» تعبیر «أو عذر»، «غیرهما» اگر تعبیر می کرد باز یک حرفی بود این را ذکر نکرده این بایـد زیادی باشـد «هـذا إذا أفطر من غیر عـذر، فأما ان أفطر لمرض أو حیض أو عذر فإنه یبنی کل حال» این ظاهرش این است این دوتا را عذر می داند.

ابوالصلاح حلبی صریحاً گفته که عمل شروع شده را نباید بهم زد. خیلی جاها هست و به «لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكَمْ » تمسک کرده است. بنا بر این اگر سفر رفت خلاف شرع کرده و کسی که خلاف شرع کرده این دیگر عذر نیست و باید استیناف کند.

سلار در مراسم، و ابن زهره در غنیه: می گویند اگر مضطر شد نیازی به استیناف نیست. دیگر مضطر فرق نمی کند سفر باشد یا غیر سفر . دعوای اجماع هم کرده اند.

در وسیله آمده: «إن أفطر لعذر يبنى عليه على كل حال ما لم يكن العذر سفرا و إن أفطر لغير عذر أو لجهه السفر فإن لم يتجاوز النصف استأنف» .

اصباح قطب الدین کیدری هم همین جور استفاده می شود خلاصه این مطلب که مختار ما این است که سفر عذر نیست و این بزرگان الان بزرگانی کم هم نبودند اینها قائل شدند البته آن طرفش بیشتر است آنها که تفصیل بین صورت ضرورت و غیر ضرورت قائلینش بیشتر است اولش از سید مرتضی است ظاهر کلام سید مرتضی بعد هم ابوالصلاح حلبی و مراسم و محقق و علامه و اینهاست مَن بعد دیگر خیلی قائل اند از محقق به بعد این تفصیل خیلی شایع است فقط همین صاحب حدائق و صاحب مستند است که مطابق با آن قدما رأی داده فتوای جواهر هم که علی وجه الاطلاق خواسته قائل بشود آن بسیار بعید است سفر را عذر بداند.حال باید دید که ادله این آقایان چیست. در این جا به بررسی ادله قول اول می پردازیم.

بررسی ادله قول اول:

مرحوم نراقی در مستند (۱) می فرمایند عباراتی مانند « غلب الله علیه» و «حبسه الله» ظاهر در این است که فعل عبد در آن دخالت ندارد. و در سفر چون فعل عبد در آن دخالت دارد پس این ها شامل سفر نمی شود. به عبارت دیگر این ها «ما غلب الله» را حمل کرده اند به «ما غلب الله» تکوینی مانند: مرض حیض و اغماء و جنون و این چیزها. بر فرض هم که شک داشته باشیم آیا « ما غلب الله » شامل سفر هم می شود یا نه ، اصل اولی عبارت از لزوم تتابع است.

نقد مرحوم آقای حکیم (۲) بر کلام نراقی:

ایشان می فرمایند که این مطلب درست نیست برای اینکه خود مرض که به تنهایی منشأ عذر نیست بلکه تلفیقی است بین تشریع و تکوین. تکویناً شخص مریض می شود، تشریعاً هم شارع دستور می دهد که شما در حال مرض روزه را بخورید. عین همین مطلب درباره سفر می آید اگر یک عامل تکوینی غیر اختیاری منشأ شد که سفری حاصل شد که شارع حکم کرد به اینکه باید روزه را بخورید تتابع را به هم بزنید این تلفیق شده بین تشریع و تکوین و آن ملاکی را که در باب مرض هست اینجا هم هست.

ص: ۲۷۳

۱- (۹) . لأنّ الظاهر ممّا حبسه و غلب اللّه علیه ما لم یکن بفعل العبد، و السفر و إن کان ضروریّا فهو بفعله. مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، ج، ص: ۵۳۵.

۲- (۱۰) . منع الظهور المذکور، بل یصدق مع السفر الاضطراری صدقه مع المرض إذ المرض لیس بذاته مفطراً، و إنما یجب معه الإفطار، و هذا المقدار من الوجوب المستند الی ما لم یکن باختیار العبد إذا کان کافیاً فی صدق الحبس و الغلبه، فلم لا یکون کذلک إذا حدث بغیر الاختیار السبب الموجب للسفر الموجب للإفطار؟ مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۳۰.

نقد کلام مرحوم آقای حکیم:

به نظر می رسد که این مقایسه درست نیست در باب مرض امر ثالثی در کار نیست دوتا امر است که هر دو مربوط به خداوند است تکوین هم مربوط به خداوند است تشریع هم مربوط به خداوند است و اختیار عبد هیچ نقشی در موضوع ندارد، حتی عمل خارجی لازم نیست انجام بدهد نفس اینکه خودش واجب است افطار کند و روزه را به هم بزند برای روزه نداشتن کافی است. ولی در باب سفر درست است یک عاملی منشأ می شود برای سفر، سفر هم شارع حکم می کند برای اینکه شما باید روزه را بخورید ولی سفر را شخص با اختیار خودش انجام می دهد. فرض متعارف سفر اضطراری عبارت از این است که شخص خودش هم اختیار می کند سفر را منتها یک عاملی پیدا می شود که آن عامل منشأ می شود انسان سفر را اختیار می کند. وقتی سفر را اختیار کرد شارع حکم خودش را انجام می دهد. در این جا شخص اختیارا موضوع حکم شارع را ایجاد می کند. این غیر از مسئله مرض است.

به نظر می رسد که به حسب متفاهم عرفی اگر بگویند این امر خدایی است معنایش این است به بشر ربطی ندارد نه به خود شخص نه شخص دیگر، این همه مربوط به خداست

بنابراین به نظر می رسد درست همانست که صاحب حدائق و صاحب مستند می گویند. اگر هم تردید داشته باشیم که آیا «ما غلب الله» این موارد را هم می گیرد یا نمی گیرد مقتضای قواعده اولیه این است که تتابع لازم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

العذر لایضر التتابع ۹۰/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۶: إذا أفطر فی أثناء ما یشترط فیه التتابع لعذرٍ من الأعذار کالمرض و الحیض و النفاس و السفر الاضطراری دون الاختیاری لم یجب استئنافه، بل یبنی علی ما مضی. و من العذر ما إذا نسی النّیه حتّی فات وقتها بأن تذکّر بعد الزوال. و منه أیضاً ما إذا نسی فنوی صوماً آخر و لم یتذکّر إلّا بعد الزوال. و منه أیضاً ما إذا نذر قبل تعلّق الکفّاره صوم کلّ خمیس فإن تخلّله فی أثناء التتابع لا یضرّ به ، و لا یجب علیه الانتقال إلی غیر الصوم من الخصال فی صوم الشهرین لأجل هذا التعذّر. نعم، لو کان قد نذر صوم الدهر قبل تعلّق الکفّاره اتّجه الانتقال إلی سائر الخصال.

مقدمه:

اگر در اثناء صومی که باید متتابع بجا آورده شود، به خاطر عذری ــ مانند مریضی، حیض، نفاس و سفر اضطراری ــ افطار نماید و تتابع بهم بخورد نیازی به استیناف نیست و همان را ادامه می دهد. مرحوم سید بین سفر اختیاری و اضطراری تفکیک قائل می شوند و می فرمایند در سفر اضطراری نیازی به استیناف نیست ولی در سفر اختیاری باید استیناف کند. دلیلی که برای استثناء سفر ذکر شده ذیل روایت سلیمان بن خالد (۱) است. هر چند که این روایت در مورد مریضی است اما از تعلیلی که در ذیل روایت آمده و حضرت فرموده اند که «هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ لَیْسَ عَلَی مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ» استفاده کرده اند که سفر هم از مصادیق «مما غلب الله» است.

ص: ۲۷۵

۱- (۱) . صحیحه سلیمان بن خالد: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ وَ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ الْمُبَارَکِ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ کَانَ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ فَصَامَ خَمْسَةً وَ عِشْرِینَ یَوْماً ثُمَّ مَرِضَ فَإِذَا بَرَأَ أَ یَبْنِی عَلَی صَوْمِهِ أَمْ یُعِیدُ صَوْمَهُ کُلَّهُ فَقَالَ بَلْ یَبْنِی عَلَی مَا کَانَ صَامَ ثُمَّ قَالَ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ لَیْسَ عَلَی مَا غَلَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ تهذیب الأحکام ج : ۴ ص : ۲۸۴

بحثی پیرامون «ما غلب الله فهو اولی بالعذر»:

هر چند همه امور به خدا نسبت داده می شود و تا اذنی از ناحیه خدا داده نشود هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند اما در بحث ما به نظر می رسد مصداق بودن سفر اضطراری برای «مما غلب الله» مشکوک باشد. خیلی روشن نیست که این عبارت حتی سفرهای اضطراری را هم شامل شود. در اموری مانند سیل و زلزله که اراده بشر هیچ دخالتی ندارد خیلی روشن است که از مصادیق مما غلب الله محسوب می شود اما در مواردی که هر چند ما آن را نمی خواهیم اراده کنیم اما اراده سایر افراد در تصمیم ما تاثیر می گذارد، در این موارد معلوم نیست بتوانیم بگوییم این هم از مصادیق مما غلب الله است. چون این موارد مشکوک است و اصل اولی در قطع تتابع استیناف است لذا به نظر می رسد حتی اگر به خاطر سفر اضطراری تتابع بهم بخورد باید روزه استیناف شود.

در این مسئله هر دو قول _ قائلین به استیناف و قائلین به عدم استیناف _ در میان فقها قائلین زیادی دارد و همین هم نشان می دهد که مطلب خیلی روشن نیست و یک استظهار محکم و معتنابهی در مطلب وجود ندارد. لذا در این مسئله باید معامله شک بشود و اگر معامله شک بکنیم اصل اولی اقتضا می کند که استیناف لازم است و باید تتابع رعایت شود.

ادامه متن عروه: «و من العذر ما اذا نسی النیه حتی فات وقتها ...

یکی از مواردی که سید به عنوان عذر ذکر کرده، فراموشی است. اگر کسی تا بعد از ظهر فراموش کرد که نیت صوم کفاره ای بکند دیگر در آن روز نمی تواند روزه کفاره ای بگیرد ولی این به نظر سید به تتابع ضرری نمی زند چون معذور بوده است و در روزهای بعد روزه را ادامه می دهد. این را هم ایشان از مصادیق «مما غلب الله» می داند.

ص: ۲۷۶

روی این عرضی که ما می کردیم صرف عدم اختیار، موجب نمی شود که از مصادیق «مما غلب الله» محسوب شود. همان مطلبی که در سفر اضطراری گفتیم این جا هم می آید. لذا به نظر ما استیناف لازم است.

کلام مرحوم صاحب حدائق در مورد نسیان:

در مسئله نسیان یک بیانی هم صاحب حدائق (۱) دارد. ایشان می فرماید که آیات قران همه دلالت دارد که نسیان و فراموشی نه تنها از مصادیق مما غلب الله نیست بلکه قران کریم منشأ نسیان را شیطان می داند. قران کریم می فرماید «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» یوسف ۴۳ . یا می فرماید: «وَ إِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى الآيه» انعام ۶۸.

پاسخ به اشکال صاحب حدائق:

در پاسخ به اشکال صاحب حدائق گفته اند اگر نسیان در یک جایی مستند به شیطان باشد و شیطان شخص را غافل می کند، این دلیل نیست که همه جا همین جور باشد. ممکن است در یک جایی خداوند عمداً علم را از کسی بگیرد این دلیل نمی شود که در همه موارد این طور باشد. نمی توان گفت منشأ هر نسیانی شیطان است.

ص: ۲۷۷

۱- (۲) . و ظاهر التعليل المذكور فی الخبرين لا يشمل مثل هذا كما أشرنا إليه آنفا، فان النسيان إنما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله عز و جل «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» «۴» و قوله: «وَ إِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى. الآيه» و قوله «وَ ما أَنْسانِيهُ إِلَّا الشَّيْطانُ» «۲» لا ـ من الله عز و جل. و يؤيده ما هو المشهور من وجوب القضاء على ناسی النجاسه كما تكاثرت به الاخبار الصريحه. الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج، ص: ۳۴۳.

یکی از این آقایـان تبریز ـ که الان فوت کرده ـ می گفت گاهی دانسـتن یک شـیء کمال است لـذا خداونـد به معصوم این کمـال را داده و گـاهی ندانسـتن شـرط کمـال است در این موارد خداونـد علم را از معصوم می گیرد امیر المؤمنین (سـلام الله علیه) که در لیله المبیت جای پیغمبر (صـلی الله علیه و آله و سلّم) خوابید، به آن مقام بالا رسیدن امیر المؤمنین (سلام الله علیه) شرطش این بود که ندانـد که سالم می مانـد. حضـرت ابراهیم (سـلام الله علیه) که مبتلا به آن آزمایشات شـد در آن جریانات ندانستن شرط کمال بود. خلاصه این آیه شریفه را ما نمی توانیم به همه موارد تعمیم دهیم.

ثانیاً فرض کنید در همین مورد هم نسـیان مسـتند به شیطان باشد ولی اعمالی که موجودات این عالم انجام میدهند همه به یک معنا مرتبط با خداوند است هیچ کدام منفک از اراده الهی نیست. لازمه این انتساب این نیست که از مصادیق ما غلب الله خارج شود.

منتها بعضـی چیزها مسـتقیم است بعضی چیزها غیر مستقیم است. بعضی به وسیله افعال بشر است بعضی به وسیله افعال غیر بشر است. ببینیـد آیه قرآن می گویـد (بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْها بِكُفْرِهِمْ) کفر اینهـا منشأ شـد خداونـد قلب اینهـا را مهر می زنـد یـا می فرمایـد:(خَتَمَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ) بـا این که منشـأ این هم خودشـان هسـتند. با این که در این اعمال شـیطان دخیل است در عین حال خداونـد مجازات می دهد و به خدا نسـبت داده می شود. در روایات هست که اگر ملتی خدا را نشـناسد بی اعتنایی کند خداوند هم امیری بر آنها مسلط می کند که او خدا را نشناسد. تسلط چنین فردی باعث نمی شود که از اراده الهی خارج شود.

ولی در هر حال هر چند اشکال صاحب حدائق را ماپنذیریم ولی این که این را از مصادیق مما غلب الله بدانیم مشکوک است و اصل اولی اقتضای استیناف می کند لذا در نتیجه بحث با صاحب حدائق موافقیم.

متن عروه: و منه أیضاً ما إذا نذر قبل تعلّق الکفّاره صوم کلّ خمیس فإن تخلّله فی أثناء التتابع لا یضرّ به ....

مرحوم سید می فرماید: اگر قبل از این که کفاره صوم بر فرد واجب شود نذر کرده باشدکه مثلا هر پنج شنبه روزه بگیرد، در این صورت روزه روزهای پنج شنبه برای ادای نذر ضرری به تتابع نمی زند و نیازی به تتابع نیست. ایشان این را هم عذر می داند.

در این جا آقایان برای این بیان سید توضیحی نداده اند و بیانی هم نکرده اند. به نظر می رسد لازمه این حرف این است که اگر نتواند پیاپی روزه بگیرد و فقط بتواند هفته ای یک روز را روزه بگیرد و معذور باشد از روزه گرفتن این هم به تتابع ضرر نمی زند. در حالی که ما چنین چیزی را نمی توانیم از «ما غلب الله» استفاده کنیم.

وقتی فرد مخیر بین خصال ثلاث است انسان می فهمد اگر نسبت به یکی توانایی نداشت باید یکی از دو شق دیگر را انتخاب کند. دیگر ادله عذر شامل این فرد نمی شود.

بله اگر از اول متوجه نبود یادش نبود شروع کرد به روزه گرفتن یک دفعه بعد از چند روز که روزه گرفته بود متوجه شد که ما الان وضع مزاجیش بگونه ای است که نمی تواند روزه بگیرد این به تتابع ضرری نمی رساند اما در جایی که از اول می داند که نمی تواند متتابع بجا آورد مثلا می داند چند روز آینده حیض می شود، باید برود سراغ آن دوتا شق دیگر و نمی تواند این را انجام بدهد. در واجبات مرتبه هم باید برود سراغ مرتبه بعدی. در این موارد ما برای سقوط شرطیت دلیلی نداریم. دلیل خاصی که بشود به آن تمسک کرد وجود ندارد.

اگر دو واجب بود که هر کـدام از اینهـا فعلیت یافت موضوع دیگری را از بین می برد در این موارد متفاهم عرفی این است که هر کـدام تقـدّم زمانی باشـد همان فعلی می شود. فرض کنیـد زنی نذر کند روزهای جمعه را روزه بگیرد بعد ازدواج می کند شوهر تمتع می خواهـد آیـا تمکین بایـد بکنـد یا ینکه به نـذر عمل کنـد؟ در این جا آن نـذر مقـدم است، چون هر دو از اینها واجب مشروط است هر کدام اگر فعلی شد موضوع دیگر از بین می رود آنکه تقدّم زمانی دارد عرف آن را مقدم می داند.

متن عروه: مسـأله ۷: کـلّ مـن وجب علیه شـهران متتابعـان من کفّـاره معیّنه أو مخیّره (۱) إذا صـام شـهراً و یومـاً متتابعاً یجوز له التفریق فی البقیّه و لو اختیاراً لا لعـذر ، و کـذا لو کان من نـذر أو عهـد لم یشترط فیه تتابع الأیّام جمیعها و لم یکن المنساق منه ذلـک. و ألحق المشـهور بالشـهرین الشـهر المنـذور فیه التتـابع فقالوا: إذا تابع فی خمسه عشـر یوماً منه یجوز له التفریق فی البقیّه اختیاراً و هو مشـکل، فلا یترک الاحتیاط فیه بالاستئناف مع تخلّل الإفطار عمداً و إن بقی منه یوم، کما لا إشـکال فی عدم جواز التفریق اختیاراً مع تجاوز النصف فی سائر أقسام الصوم المتتابع.

۱- (۳) . در ابتـدای فصـل صوم کفـاره در مسـأله یک عبارت عروه این بود: یجب التتابع فی صوم شـهرین من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر. در ا ین جـا مرحوم آقـای خمینی حاشـیه ای زده بودنـد و کفاره ترتیب را هم اضافه کرده بودنـد اما این جا این حاشیه را نزدند علتش هم این است که کفاره معینه شامل کفاره ترتیب هم می شود و دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نیست.

این مسئله را قبلا بحث کردیم، منتها در نـذر و عهد ایشان یک قیدی می زنند و می فرمایند که در نذر و عهد گاهی منذور از حیث تتـابع و عـدم تتـابع ابهـام دارد، مثلاـ همین جور می گویـد من یـک ماه روزه بگیرم این روشن نیست که آیا متتابع روزه بگیرد یا غیر متتابع روزه بگیرد در این جور موارد شـرع می گویـد اگر شـما از نصف یک روز بیشتر گرفتی این اشـکال ندارد بقیه را مجاز است که تفریق نماید. در این مورد موثقه فضیل (۱) است که اگر نذر کند یک ماه روزه بگیرد اگر نصف را بجا آورد کـافی است. این روایت صـراحت در تتـابع نـدارد و یـک نحوه ابهـامی در آن هست در اینجا شارع یک تصـرفاتی کرده است. گویا یک مصالحه ای کأنّه با عباد می خواهـد بکنـد می گوید شـما از نصف یک قدری بیشتر بجا بیاوری در بقیه دیگر آزاد هستی. لـذا سـید می فرمایند بعید هم نیست همین باشد. آن اما اگر در یک جایی روشن است که مرادش متتابع بوده باید همه را متتابع بیاورد و نصف بیشتر کفایت نمی کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۲۸۱

۱- (۴) عِـدَّهٌ مِنْ أَصْـحَابِنَا عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ مُوسَـی بْنِ بَکْرٍ عَنِ الْفُضَـیْلِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ فِی رَجُلٍ جَعَلَ عَلَیْهِ صَوْمَ شَـهْرٍ فَصَامَ مِنْهُ خَمْسَهَ عَشَـرَ یَوْماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ فَقَالَ إِنْ کَانَ صَامَ خَمْسَهَ عَشَرَ یَوْماً فَلَهُ أَنْ یَقْضِیَ مَا بَقِیَ وَ إِنْ کَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَهَ عَشَرَ یَوْماً لَمْ یُجْزِئْهُ حَتَّی یَصُومَ شَهْراً تَامّاً . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۳۹.

لزوم تتابع سی و یک روز ۹۰/۰۸/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه: مسأله ۷: کلّ من وجب علیه شهران متتابعان من کفّاره معیّنه أو مخیّره (۱) إذا صام شهراً و یوماً متتابعاً یجوز له التفریق فی البقیّه و لو اختیاراً لا لعذر.

مرحوم سید می فرمایند اگر بر کسی به عنوان کفاره دو ماه روزه واجب شد و یک ماه و یک روز را متتابع گرفت در بقیه تفریق جایز است. چه این دو ماه واجب تخییری باشد و چه تعیینی از این جهت تفاوتی نمی کند.

این مطلب سید نسبت به واجب تخییری قابل تأمل است. یعنی نمی توانیم بگوییم اگر در واجب تخییری یکی از افراد صوم شهرین متتابعین بود و افراد دیگری هم داشت مثل اطعام شصت فقیر باز هم اگر یک ماه و یک روز را روزه گرفت این برای صدق تتابع کافی است، زیرا روایاتی که در این باب آمده همه درباره واجب تعیینی است و هیچ کدام نسبت به واجب تخییری نیست. این روایاتی که هست همه تعبیر می کنند که کسی که «علیه شهرین متتابعین» این کلمه «علیه شهرین متتابعین» ظهور دارد که شهرین متتابعین به طور تعیینی بر او واجب بوده است لذا شامل واجب تخییری نمی شود.

ص: ۲۸۲

۱- (۱) . در ابتدای فصل صوم کفاره در مسأله یک عبارت عروه این بود: یجب التتابع فی صوم شهرین من کفّاره الجمع أو کفّاره التخییر. در ا ین جا مرحوم آقای خمینی حاشیه ای زده بودند و کفاره ترتیب را هم اضافه کرده بودند اما این جا این حاشیه را نزدند علتش هم اینست که کفاره معینه شامل کفاره ترتیب هم می شود و دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نیست.

در این مسئله فرقی نمی کند که مبنای ما در واجب تخییری این باشد که واجب جامع بین افراد است ــ آنطور که آقای خویی می فرماید (۱) و به نظر ما هم حق با ایشان است ــ زیرا جامع را نمی توان علی نحو الحقیقه به فرد نسبت داد یا بگوییم تک تک افراد واجب تعیینی هستند و با اتیان یکی وجوب بقیه ساقط می شود. در این جا هر چند گفته شده که غرض مولی وحدت سنخی یا نوعی دارد اما اطلاق عبارت «علیه شهرین متتابعین» منزل به واجب تعیینی است نه واجبی که در غرض وحدت نوعی یا سنخی دارند و خودشان متعدد هستند.

بیان آقای خویی برای الحاق واجب تخییری:

منتها آقای خویی ایشان با یک بیانی خواسته اند واجب تخییری را هم حل کنند فرمودند که در روایت صحیحه حلبی تتابع را تفسیر کرده و فرموده منظور از تتابع شهرین این است که یک ماه و یک روز پشت سر هم روزه بگیرد در این جهت بین واجب تعیینی و تخییری فرقی نیست.

ولی ما به نظر ما ظهور این تفسیر در این معنایی که آقای خویی می فرمایند محل تأمل است و از این ناحیه اجمال دارد. به نظر ما قدر متیقن از این تفسیر در همین واجب تعیینی است اما در جایی که واجب افراد دیگری هم دارد و مکلف قادر بر انجام

آن ها هست معلوم نیست این تفسـیر آن موارد را بگیرد و چون واجب تخییری مشکوک است اصل اولی اقتضا می کند که در آن تتابع دو ماه پیاپی لازم باشد. به عبارت دیگر ما در تعمیم و توسعه این تفسیر تأمل داریم.

ص: ۲۸۳

۱- (۲) . رجوع کنید به : محاضرات فی الأصول، ج ۴، صفحه ۲۶.

به عبارت دیگر در این روایت نمی خواهد یک حقیقت شرعیه برای تمامی موارد تتابع شهرین وضع نماید. برای مثال اگر گفتند شما باید به پدرتان خدمت کنید و بعد هم گفتند مقصود از خدمت این است که شما همراهش باشید کسی مزاحمش نشود و امثال این ها، آیا این معنایش این است که من اصطلاحی در کلمه خدمت جعل کردم که هر وقت کلمه خدمت را در هر موردی من اطلاق کردم مرادم همین است. نه یک چنین ظهوری ندارد. در اینجا در واجب تعیینی گفتند شما دو ماه پی درپی این کار را بکنید بعد می فرمایند مقصودم از پی درپی یک ماه و یک روز است ممکن است در واجب تخییری که فرد تمکن از افراد دیگر دارد منظور از تتابع همان ظهور لفظی خودش باشد و حقیقت شرعیه خاصی جعل نشده باشد.

آیا به عموم تعلیل لان الله حبسه یا عموم ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر می توان قائل به تعمیم شد؟

بعضی از آقایان خواسته اند به عموم تعلیل «لِأَنَّ اللَّهَ حَبَسَهُ» از معلل تجاوز کنند و آن را در همه صوم های متتابع جاری نمایند. البته عموم تعلیل خودش مورد مناقشه است و عده ای در آن ان قلت دارند. برخی هم خواسته اند به خود عمومات تمسک کنند نه عموم تعلیل. مانند عموماتی که می فرماید: «ما غلب اللّٰه علیه فهو أولی بالعذر». در تعلیل ممکن است إن قلت و قلت شود اما این بحث ها در عمومات نمی آید. مثلا آقای خویی به همین عمومات اخذ کرده و فرموده حتی سه روز هم که انسان می خواهد روزه بگیرد اگر یک روز روزه گرفت و بعد مریض شد لازم نیست استیناف کند همان دو روز دیگر را ضمیمه کند کافی است.

ولی به نظر مـا به این عمومـات نمی توان تمسـک کرد. ما می بینیم که در روایات باب تتابع، مرض مصـداق «ما غلب الله» قرار گرفته اما همین مرض در باب قضای روزه مصـداق ما غلب الله قرار نگرفته است. فقط اغماء مصداق آن قرار گرفته است. یعنی در موارد مختلف شـارع مقـدس یـک امر را مصـداق مما غلب الله قرار داده و در جایی هم همان را مصـداق قرار نـداده است، بنابراین ما نمی توانیم به این عمومات اخذ کنیم و در مصادیق آن قائل به توسعه شویم. این ها یک سـری امور تعبدی خاصـی است که در جایی بر موضوعی تطبیق شده و ما نمی توانیم از آن ها تعدی کنیم.

از سوی دیگر در شـهرین متتابعین «ما غلب الله» بودنش روشن است دو ماه متصل کسـی می خواهد روزه بگیرد خیلی متعارف است که مبتلاـ به مـانع تکوینی و الهی بشود. در این مورد اگر شارع بگویـد که اگر مریض شـد بایـد دوباره استیناف کنـد این خیلی مشـکل می شود اصـلا ممکن است تـا آخر نتوانـد به این عمل کنـد. بخلاف آنکه سه روز را من می خواهم روزه بگیرم روز اول مریض شـدم خب حالاـ این احیاناً اتفـاقی بود ولی بعـد مشـکلی نیست که استیناف کنـد. به عبارت دیگر گاهی قیود مخفیه ای که ارتکـازات هم ضـمیمه آن شـده مـوجب می شـود مـا امری را مصـداق مـا غلب الله بـدانیم امـا در مورد دیگر در مصداق بودنش شک کنیم.

تمسک به قاعده میسور (۱) برای تعمیم عدم لزوم تتابع در صورت عذر:

ص: ۲۸۵

۱- (۳) . و الدلیل علیها من الأخبار روایات منها الروایه العلویّه: «المیسور لا یسقط بالمعسور» .

مطلب دیگر این است که آیا با استفاده از قاعده میسور و یا روایت عبدالاعلی ـ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج -: ۷۸ -) امْسَحْ عَلَيْهِ ـ می توانیم قائل به توسعه و تعمیم در موارد عدم لزوم رعایت تتابع شویم یا خیر؟

به دلالت روایت عبدالاعلی اشکال شده است که هر چند ما در واجبات استقلالی عرف و ارتکازات عرفی می فهمد که اگر انسان نتوانست بعضی از اجزاء را اتیان کند ما بقی ساقط نمی شود. اما ما چنین ارتکازی را در واجبات ارتباطی نداریم و مورد روایت وضو است که از واجبات ارتباطی می باشد. در واجب ارتباطی اگر یک جزء اتیان نشود مجموع کالعدم است در این موارد عرف و ارتکازات عرفی از کتاب الله و ما جعل علیکم فی الدین من حرج نمی فهمند که در فرض عذر بدون آوردن بعضی از اجزاء باز هم آن عمل صحیح است.

پاسخ به این اشکال:

به نظرم دُرر می گوید در این سؤال اصل ملازمه مورد توافق طرفین بوده و سائل از ملزوم سؤال کرده است نه از اصل ملازمه. گویا سائل هم می دانسته که اگر قرار باشد که روی زخم مسح نکند باید روی مراره مسح کند اما سؤالش مربوط به این است که آیا حتما باید روی زخم مسح شود یا خیر؟ و حضرت در پاسخ این را می فرمایند. اینکه از کتاب الله استفاده می شود همین است که مورد تردید شخص بوده که آیا لازم است ما حتما روی پا مسح بکشیم؟ حضرت می فرمایند از کتاب الله استفاده می شود که لازم نیست.

ص: ۲۸۶

منظور از عذر در «ما غلب اللّه علیه فهو أولی بالعذر» عبارت از عذر حکم تکلیفی است.

به نظر ما منظور از عـذر در «ما غلب اللّه علیه فهو أولی بالعـذر» عبارت از عذر حکم تکلیفی است. یعنی شارع دیگر فشار روی شخص نمی آورد، کفاره تعیین نمی کند، عقاب اخروی ندارد و این قبیل امور. منتها بعضی جاها یک تلازمات خارجی هست که اگر تکلیفا معذور بود وضـعاً هم اشـکالی ندارد. آن تلازمات در هر موردی مختلف است در یک جا نفی قضا می کند در یک جا نفی تتابع می کنـد در یک جا ممکن است یک شـرطی از شـرطیت بیافتد در یک جا جزئی از جزئیت بیافتد. مواردش مختلف است. این هم یک نحوه تصوری است که بشود اینجا کرد.

نتیجه گیری نهایی:

علی أی تقـدیر ما نتیجه ای را که می خواهیم بگیریم این است که اینکه آقای خویی و آقای حکیم اینها قائل به تعمیم شده اند این درست نیست و مـا از موارد منصوصه نمی توانیم تعـدی کنیم و نمی توانیم قائـل به تعمیم شویم و بگوییم حتی در سه روز اگر عذری پیش آمد استیناف لازم نیست.

آیا کسی که یک ماه و یک روز را بجا آورده می تواند اختیارا تتابع را بهم بزند؟

قبلا بحث شد که این وضعاً اشکالی ندارد اما حکم تکلیفی آن چیست؟ آیا اختیاراً می تواند تتابع را به هم بزند یا نه؟ خیلی ها گفتند اشکالی ندارد بعضی ها هم اشکال کردند و مسئله محل اختلاف بین بزرگان است.

می شود ما بگوییم که ادله جواز تکلیفی تفریق بر ادله حرمت می چربد و این کار گناهی ندارد. تعبیر صحیحه عبدالله بن سنان (۱) هست می گوید:

ص: ۲۸۷

۱- (۴) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۴۰.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ كُلُّ صَوْمٍ يُفَرَّقُ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ .

ظاهر این روایت علاوه بر جواز وضعی تفریق، دلالت بر جواز تکلیفی هم دارد.

از روایت حلبی هم می توان جواز تکلیفی را استفاده کرد. می گوید آقا شما شهرین متتابعین باید بجا بیاورید بعد می گوید ما که تتابع می گوییم مقصودمان این است یک ماه و یک روز را متتابع بجا آوری. این معنایش این است اگر این کار را کردی تکلیفاً و وضعاً مشکلی ندارد نه اینکه وضعاً در بنا مشکل نداری ولی خلاف شرع کردی این ظاهرش ظاهر قویی دارد در این مطلب.

البته یکی دو تا روایت های دیگری هست آنها ظهور دارد در اینکه انسان باید ادامه بدهد و تفریق نکند ولی جمعا بین الادله حمل به استحباب می شود.

آیا از یک ماه منذور می توان به یک ماه کفاره عبد تعدی کرد؟

اگر کسی یک ماه نذر کرده روزه بگیرد آن وقت پانزده روز را روزه گرفت بعد مختار است می تواند پانزده روز دیگر را یا چهارده روز دیگر را اگر ماه ناقص اگر باشد متفرّق بجا بیاورد. از زمان شیخ مفید گرفته تا محقق اردبیلی مورد تسلّم علماء است که پانزده روز کافی است هیچ کدام تأملی نکردند ابن ادریس دعوای اجماع می کند صاحب مسالک بخلاف و دعوای اتفاق می کند عملاً اما هیچ یک نفر هم مخالف ندیدیم تا آنجا بعدی ها هم نوعاً موافقت کردند دو سه تا هم که همیشه یک حاشیه دارند به کلمات مشهور اولش محقق اردبیلی است بعدش هم شاگردش صاحب مدارک است بعد از صاحب مدارک هم محقق سبزواری

وجوه متعددی علامه برای الحاق ذکر کرده که همه ضعیف است. محقق کرکی، شهید ثانی صاحب مسالک هم این وجوه را پذیرفته اند. آن عبارت از این است که در روایت می گوید اگر کسی «جَعَلَ عَلَيْهِ صَوْمَ شَهْرٍ». این ها گفته اند این شامل کفاره هم می شود و اختصاصی به نذر ندارد. در نذر خود انسان چیزی را به دوش خود می گذارد در کفاره چون سبب را خودش ایجاد کرده شارع روی دوشش می گذارد. در این مورد هم جعل علیه صدق می کند.

ولی انصافش این است که «جَعَلَ عَلَيْهِ» خیلی موقع به معنای انشاء است. منظور جعل انشائی است. این در موردی که شخص سبب را ایجاد کند و شارع بدون قصد او کفاره ای را جعل کند در این موارد ظهوری ندارد لذا نمی توان از نذر به کفاره تعدی کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم تتابع صوم در کفاره ۹۰/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

متن عروه: مسأله ۸: إذا بطل التتابع فی الأثناء لا یکشف عن بطلان الأیّام السابقه، فهی صحیحه و إن لم تکن امتثالًا للأمر الوجوبی و لا الندبی ، لکونها محبوبه فی حدّ نفسها من حیث إنّها صوم. و کذلک الحال فی الصلاه إذا بطلت فی الأثناء، فإنّ الأذکار و القراءه صحیحه فی حدّ نفسها من حیث محبوبیّتها لذاتها.

مرحوم سید می فرمایند در مواردی که تتابع باطل می شود و استیناف لازم باشد، درست است که این روزه هایی که گرفته کفاره حساب نمی شود ولی این روزه ها باطل نیست و خودش یک مطلوبیتی ذاتی و فی حد نفسه دارد و به همین اعتبار روزه ها صحیح می باشد. این مشابه نماز است که اگر باطل شد معنایش این نیست که کالعدم شده خود همین اذکار و قرائتی که فرد خوانده فی نفسه محبوبیت ذاتی دارد.

ص: ۲۹۰

دو نکته در مورد فرمایش مرحوم سید:

نکته اول: شاید طبق بعضی از مبانی این صوم صحیح باشد اما طبق مبنای خود سید این صوم نمی تواند صحیح باشد. چون مرحوم سید حسن فعلی و فاعلی را کافی نمی داند و می فرمایند عنوان خاص هم باید مورد قصد باشد تا عمل عبادی شود و اینجا فرد عمل را به عنوان کفاره انجام داده و این کفاره هم با قطع تتابع باطل شده عنوان دیگری را هم قصد نکرده که به آن اعتبار نمازش صحیح باشد. توضیح این مطلب در ذیل می آید:

یک مطلبی مورد بحث است که آیا در اوامر و دستورات شرع حسن فعلی و فاعلی کافی است یا نه؟ فرض کنیم وجوب اکرام عالم یک امر تعبدی باشد و قصد قربت در آن شرط باشد در این صورت اگر کسی اکرام عالم کرد ولی نه به حساب اینکه این عالم است به حساب اینکه هاشمی و سید است که آن هم مطلوب شرع است انجام داد این قصد قربت کرده به حساب

هاشـمی بودن ولی به حسـاب عـالم بودن قصـد قربتش به حساب عالم بودن نبوده آیا در اینجایی که اکرام عالم شـده و خارجاً عالم را احترام کرده ولی داعی به اکرامش امر عبادی «اکرم عالماً» نبوده «اکرم هاشـمیاً» بوده آیا این امر «اکرام عالماً» را اسقاط می کند؟

این محـل خلاف است مرحوم آقای داماد می فرمود: حسن فعلی و فاعلی کافی است.حسن فاعلی دارد چون قصـد قربت کرده ولـو به حسـاب هاشـمی بـودن، هاشـمی بودن هم مطلوب شـارع است قصـد قربت کرده حسن فعلی هم دارد برای خـاطر اینکه بالأخره عالم را احترام کرده در این جا هر چند قصد قربتش امر دیگری بوده ولی با همین امر اکرم عالما ساقط می شود.

ص: ۲۹۱

ولی بعضـی ها می گوینـد این مقـدار کافی نیست و مجزی نمی باشد وقتی مجزی است که قصد همان عنوان مأمور به را کرده باشد. لذا اگر به عنوان اداء یک چیزی را من نیت کردم ولی واقعاً قضا بود این کفایت نمی کند.

خطای در تطبیق:

البته این ها خطای در تطبیق را مضر نمی داننـد. لـذا اگر به نحو خطا در تطبیق باشـد یعنی انسان قصـد می کند آن امر موجود واقعی منتهـا امر موجود واقعی را تطبیق می کنـد به چیزی که خلاـف واقع است می گوینـد اینجا کفایت می کنـد و خطای در تطبیق مضر نیست. می گویم آن نمازی که به گردن ما واجب است من این را به آن قصد می آورم منتها در تطبیق نماز واجب به نماز ظهر به نماز عصـر یا به نماز جهریه یا اخفاتیه اشـتباه می کند. در این جا این نماز صحیح است بخاطر این که در این جا همان که متعلق آن امر بود را قصد کرده منتها در تطبیق اشتباه کرده است.

معنـای دوم خطای در تطبیق: خطای در تطبیق به گونه دیگر هم معنا شـده که برخی این را مجزی نمی داننـد. در این معنا گفته انـد که فرد به اعتبار عنوانی این فعل را انجام میدهد اما اگر بفهمد که عنوان دیگری بر او واجب بوده، همان عنوان هم برای او محرکیت داشـته و به همان عنوان هم فعل را انجام می داده. مثلاً در نماز صـبح به این اعتبار که نمازش ادا است برای خوانـدن عجله می کنـد تا قضا نشود حال اگر می دانست نمازش قضاست و باز هم آن را به جا می آورد این می شود خطای در تطبیق. هر چند او به نیت ادا بجا آورد ولی اگر هم می دانست که قضاست باز هم بجا می آورد و او در تطبیق اشتباه کرده است.

ص: ۲۹۲

من این را مکرر عرض کردم اگر الان به ما بگویند که حضرت ولیعصر (سلام الله علیه) در مسجد امام تشریف دارد انسان روی اعتقادی که هست دوان دوان حرکت می کند برود که تشرفی پیدا کند اگر معلوم شد که حضرت ولیعصر (سلام الله علیه) نیست یکی از نوّاب خاصه حضرت است باز هم می رود انسان ولی آن وقتی که ما متوجه هستیم که حضرت تشریف دارد جامع ما بین خود حضرت و نایبش محرک ما نیست. بلکه محرک ما خود حضرت است. در این جا خطای در تطبیق به معنای اول نیست ولی خطای در تطبیق به معنای دوم هست.

بعضی ها گفته اند میزان عبارت از خطا در تطبیق و تقیید این است که محرک جامع باشد و خطای در تطبیق به معنای دوم مجزی نیست.

تفصیل میان عنوان و افراد و اصناف عناوین تعبدیه:

آقای داماد دو جور معنا نمی کرد مطلقا حسن فعلی و فاعلی را کافی می دانست ولی به نظر ما حسن فعلی و فاعلی در بعضی جاها کافی و در بعضی جاها کافی نیست. توضیح این مطلب این است که آن عنوانی که منشأ تعبدیت شده آن باید مورد قصد باشد و اگر قصد نشد کفایت نمی کند. زیر شارع می خواهد این عنوان محرک عبد باشد و تقرب به وسیله آن حاصل شود. لذا اگر به اعتبار دیگری این عمل را انجام دهد مطلوب مولی حاصل نشده است. اما اصناف این عنوان نیازی نیست که قصد شوند. مثلاً نماز از امور تعبدیه است و باید قصد شود. اما ظهر بودن یا عصر بودن جهریه یا اخفاتیه بودن اگر هم قصد نشد ضرری به صحت نماز نمی زند.

ص: ۲۹۳

ولی مرحوم آقای سید محمد کاظم می گویند همان اصناف هم باید قصد شوند. اگر اصناف را به نحو تقیید قصد کرد و مقیدش خارجیت نداشت عمل باطل است ولی اگر به نحو خطا در تطبیق بود صحیح است.

حالا اینجا عرض ما این است ایشان که فرمودند صوم صحیح است روی این مبنای مثل مرحوم آقای داماد اشکالی ندارد صوم صحیح است چون قصد قربت صومی داشته روی مبنایی هم که ما عرض می کنیم قصد قربت ما هم می گوییم آن ما به القوام عبارت از اصل صوم بما أنّه صوم قربی است این را ما هم قائلیم و لزوم نداریم که به عنوان أنّه کفاره قصد قربت بکند.

ولی سید که مختارش این است که باید حتی آن عنوان خاص هم مورد قصد باشد تا عمل صحیح باشد باید در این جا ایشان بفرمایند کفایت نمی کند چون مکلف صرفاً می خواسته کفاره انجام بدهد کفاره هم که چون تتابعش بهم خورده شارع قبول نمی کند و باطل است. بنابراین روی مبنای خود سید بیان ایشان تمام نیست.

نکته دوم: قیاس ایشان به اذکار و قرائت نماز، قیاس مع الفارق است. قیاس درست نیست، برای اینکه اذکار و قرائت توصلی است نه تعبدی. انسان نفس اینکه یاد خدا را بکند اسم خدا برده بشود در یک جایی این خودش یک چیز خوبی است که اینها همیشه محفوظ می ماند. حالا ـ اگر قصد قربت نکرد ثوابی نمی برد مثل انقاذ غریق که اگر قصد قربت نکرد ثوابی نمی برد. ولی خودش کار خوبی است. قیاس کردن صومی که عبادی است به اذکار و قرائتی که توصلی است این قیاس مع الفارق است.

ص: ۲۹۴

اشکال مرحوم آقای خویی به سید:

مرحوم سید می فرمایند هر چند این صومی که به عنوان کفاره فرد گرفته و حال به خاطر قطع تتابع باطل شده امتثال امر وجوبی و یا ندبی نیست ولی به خاطر محبوبیت فی نفسه که دارد روزه ها باطل نیست.

آقای خویی اینجا می فرمایند (۱) هر چند امتثال امر وجوبی نشده اما امتثال امر ندبی شده است زیرا ما از ادله می فهمیم بر اینکه خود صوم بما أنّه صومٌ قطع نظر از اصناف مختلف امر دارد. صوم غیر از حساب ماه رمضان و صوم کفاره و صوم نذر و ...... خودش محبوبیت دارد و امر دارد بنابراین آن امر ندبی امتثال شده.

نقد کلام آقای خویی:

این اشکال ایشان وارد نیست زیرا سید که منکر امر نیست ایشان می فرمایند فرض مسئله این است که مکلف صوم را به نیت حسن ذاتی آن اتیان نکرده بلکه به حساب کفاره آن را انجام داده است. سید که نمی گوید امر ندارد می گوید هیچ کدام از این اوامر محرک او نبوده است. لذا این اشکال آقای خویی به سید وارد نمی باشد و همان طور که در متن عروه آمده در این جا طبق مبنای خود سید نه امتثال امر وجوبی شده و نه امتثال امر ندبی.

۱- (۱) ـ الظاهر ثبوت الأمر الندبی له، نظراً إلى أنّ الصوم فی نفسه مأمور به بأمر ندبی عبادی، و أمّا الأمر الناشئ من قبل الكفّاره أو نحوها فهو توصلیّ، فالمكلّف فی مفروض المقام إنّما لم یمتثل الأمر التوصلی و أمّا الأمر الندبی العبادی فقد امتثله. موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۳۰۶ .

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صوم عاشورا ۹۰/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بررسی روزه روز «عاشورا»

یکی از مسائل مورد اختلاف، مسأله روزه یوم «عاشورا» است. سه قول در مسأله وجود دارد:

۱ــ روزه گرفتن در روز «عاشورا» مستحب است. مرحوم محقق می فرماید روزه در روز عاشورا مستحب است. منتها به قید این که به قصد حزن و مصیبت و به عنوان شعار مصیبت، روزه بگیرد. همان طوری که مستحب است از غذا خوردن حتی المقدور اجتناب کنند، از آب خوردن اجتناب کنند تا همکاری کنند با شهدای کربلا. این هم یکی از آن جاها است که شبیه به آن است؛ پس با این قید و عنوان استحباب دارد.

صاحب جواهر هم روایات وارده در استحباب روزه را نقل کرده است و ادعا کرده است «لاخلاف» در مسأله استحباب روزه.

۲ــ یک قول دیگر ــ که درست نقطه مقابل آن قول است ــ قول صاحب حدائق است. ایشان فرموده است: این روزه حرام است تمسکاً به روایات ناهیه؛ اما روایات مرغوبه را ــ که ترغیب کرده اند به اتیان ــ حمل کرده است به تقیه و فرموده است: آنها برای رعایت عامه صادر شده است.

۳ــ یک قول هم ــ که قول خیلی از این متأخرین معروف است، در اصول مطرح است و «کفایه» هم مطرح کرده است، کراهت صوم «یوم عاشورا» است.

البته اگر کسی بگوید: چون «آل زیاد» خوشحال شدند تبرکاً روزه بگیرد. به این عنوان اگر روزه بگیرد اصلاً اعتقاد دینی اش و اصل دینش محل حرف است، تا برسد به استحباب و مطلوبیت. اگر کراهتی باشد آنجایی است که همین جوری روزه بگیرد و الاـ اگر خوشحال بشود که یک چنین قضیه ای واقع شده است، به تعبیر آقای خویی مشمول آن صد لعنتی است که روز «عاشورا» فرستاده می شود؛ چون از چیزهایی است که «رضیت بذلک».

ص: ۲۹۶

قول به منع و اسنادش در کافی:

ادله قول به منع (منع، تنزیهاً یا تحریماً) روایات هستند. چند روایت در کافی نقل شده است. سند در کافی همه از «حسن بن علی هاشمی» است. بعضی از نسخ نادر اقوی این است که به جای «حسن»، «حسین» را نوشته اند. احتمال اقوی همان «حسن» است. «وسائل» هم مطابق همان نسخه نادری است که «حسین» دارد. بعضی ها فکر کردند که در این قول، پنج روایت وجود دارد، اما واقع امر این است که چهار روایت است. «حسن بن علی علوی»]در سندش[است که آن را هم «کلینی» نقل می کند.

بعید نیست این ها متحد باشند که پنج روایت به عنوان «حسن بن علی علوی» باشد.

جاهای دیگر گاهی دیدم که «هاشـمی» و «علوی» هر دو را با هم ذکر می کنند؛ در رجال «شـیخ» هم «حسن بن علی بن حسـن دینوری علوی» هست که راوی از او «علی بن بـابویه» است که «علی بن بـابویه» با «کلینی» هر دو یا در یک سال فوت کرده اند یا یک سال یکی جلوتر از دیگری فوت کرده است، سال سـیصد و بیست و هشت یا سیصد و بیست و نه. ولی همین مقدار من مراجعه کرده ام زیادتر وقت نشد تا جزماً بگویم: «هاشـمی» و «علوی» یکی هستند، جزماً نمی گویم بلکه می گویم: بعید نیست اتحاد.

روایـاتی در مسأله هست که آقای خویی روایات را از جهت سـند ــ چون «حسن بن علی هاشـمی» در سـند واقع است و جایی توثیق نشـده است تضـعیف می کننـد و بعد در مقابلش بعضـی از روایات دیگری را که ترغیب می کند به روزه گرفتن، ایشان آن ها را تصحیح می کند. صاحب جواهر می فرماید: مستحب است روزه گرفتن.

ص: ۲۹۷

روایت اول و بررسی سندی آن:

یکی از روایات روایت سوم از باب «صوم عرفه و عاشورا» است: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَیْبٍ النَّیْسَابُورِیِّ عَنْ یَاسِینَ الضَّرِیرِ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالا لَا تَصُمْ فِی یَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ لَا عَرَفَهَ بِمَکَّهَ وَ لَا فِی الْمَدِینَهِ وَ لَا فِی وَطَنِکَ وَ لَا فِی مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ .

در سند روایت آقای خویی «نوح بن شعیب نیسابوری» و همچنین «یاسین بن ضریر» را تضعیف کرده است. «نوح بن شعیب نیسابوری» با «نوح بن شعیب خراسانی» یکی است؛ چون دو «نوح بن شعیب» داریم ـ یعنی احتمالاً ـ دو تا باشند ـ یکی «بغدادی» است و یکی هم «نیشابوری خراسانی» است و اتحاد این دو ثابت نیست. آن گاه آن «بغدادی» تقریباً توثیق شده و شبیه به توثیق شده است؛ مثلاً ـ گفته شده است: صالح، فقیه و از این نوع تعبیرات گفته شده و تعریف شده است؛ ولی ما به عنوان «نوح بن شعیب نیسابوری» یا «خراسانی» از این تعبیرات چیزی نداریم. از این ناحیه اعتبار این روایت مشکل است. این روایت اشکال سندی دارد از آن نمی شود چیزی استفاده کرد.

روایت دوم:

الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ الْهَاشِمِیُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنِی نَجَبَهُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَطَّارُ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنْ صَوْمِ یَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ صَوْمٌ مَتْرُوکٌ بِنُزُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ الْمَتْرُوکُ بِدْعَهٌ قَالَ نَجَبَهُ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ بَعْدِ أَبِیهِ ع عَنْ ذَلِکَ فَأَجَابَنِی بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِیهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا إِنَّهُ صَوْمُ یَوْمٍ مَا نَزَلَ بِهِ کِتَابٌ وَ لَا جَرَتْ بِهِ سُنَّهٌ إِلَّا سُنَّهُ آلِ زِیَادٍ بِقَتْلِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمَا .

ص: ۲۹۸

می فرماید: این روزه سنت نیست و طریقه ای نیست که پیغمبر(ص) به آن ترغیب کرده باشد. و آن وقت اگر شخصی تحت عنوان نیت بجا آورد ــ که یک امر مطلوبی است ــ این بدعت است و جایز هم نیست. و این نتیجه اش عدم مشروعیت است؛ چون نه در قرآن آمده است و ترغیبی از ناحیه پیغمبر(ص) هم نشده است؛ و آل زیاد آن را سنت کرده اند. و این اشاره به روایت های دیگر است که می گویند: روزه ترک بشود؛ چون از روزه گرفتن همکاری کردن و همفکر شدن با معاندین استفاده می شود. شاید از مجموع این ها استفاده تصریح هم بشود.

ما از «حسن بن علی هاشمی» توثیقی ندیده ایم، مگر این که بگوییم: اشخاصی که مرحوم کلینی از آنها بلاواسطه نقل حدیث کرده است و جرحی درباره آنها نشده است بگوییم: معتبر هستند. و الا مدرک دیگری نیست]دال بر توثیق[.

بحثی درباره اشکال سندی روایت:

بحثی که آقای خویی عنوان کرده است این است که ظاهراً همه روایات بعدی از «محمد بن موسی» است. روایت این است: «حسن بن علی الهاشمی عن محمد بن موسی عن یعقوب بن یزید» این روایت اول است. روایت بعدش «عنه عن محمد بن عیسی بن عبید» است. و روایت بعد «عنه عن محمد بن عیسی» است و روایت «عنه عن محمد بن الحسین» هم روایت چهارم است.

این «محمد بن موسی سمان» تضعیف شده است. و «یعقوب بن یزید» و «محمد بن عیسی بن عبید» و «محمد بن حسین» ــ که محمد بن حسین ابی الخطاب است ــ همه مشایخ همین «محمد بن موسی سمان» هستند و این ضمیر «عنه» بعد، «عنه عن محمد بن عیسی» یعنی از «سمان» نه یعنی از «حسن بن علی الهاشمی» و از جاهای دیگر و ظهور پیدا می کند که برگشت ضمیر به «محمد بن موسی سمان» باشد. و «محمد بن موسی سمان» را مثل صدوق، ابن ولید، قمیین شدیداً تضعیف کرده اند حتی او را «وضّاع» و «جعّال» دانسته اند.

منتها «نجاشی» تضعیف را از این بزرگان نقل کرده است ولی خودش تردید کرده است. چون دیده است بعضی از بزرگان دیگر از همین «محمد بن موسی سمان» نقل کرده اند. هر چه بوده است تردید کرده است و نظریه ای نفیاً و اثباتاً نمی دهد.

خلاصه به هر حال «محمد بن موسی سمان» توثیقی نشده است. ما توثیقی برای او ندیدیم و تضعیف خیلی محکمی هم شده است. این عمده اشکال این روایت است که همه روایات از «محمد بن موسی سمان» است.

روایت سوم:

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ عِيسَى أَخُوهُ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا ع عَنْ صَوْمِ عَاشُورَاءَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهِ فَقَالَ عَنْ صَوْمِ ابْنِ مَرْجَانَةَ تَسْأَلُنِي ذَلِكَ يَوْمٌ صَامَهُ الْأَدْعِيَاءُ مِنْ آلِ زِيَادٍ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ ع وَ هُوَ يَوْمٌ يَتَشَأَّمُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ ص وَ يَتَشَأَّمُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَ الْيَوْمُ الَّذِي يَتَشَأَّمُ بِهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ لَا يُصَامُ وَ لَا يُتَبَرَّكُ بِهِ وَ يَوْمُ الْإِثْنَيْنِ يَوْمُ نَحْسٍ قَبَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهِ نَبِيَّهُ وَ مَا أُصِيبَ آلُ مُحَمَّدٍ إِلَّا فِي يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ فَتَشَأَّمْنَا بِهِ وَ تَبَرَّكَ بِهِ عَدُوُّنَا وَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ قُتِلَ الْحُسَيْنُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ تَبَرَّكَ به ابْنُ مَرْجَانَةَ وَ يَتَشَأَّمُ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ ع فَمَنْ صَامَهُمَا أَوْ تَبَرَّكَ بِهِمَا لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَمْسُوخَ الْقَلْبِ وَ كَانَ مَحْشَرُهُ مَعَ الَّذِينَ سَنُّوا صَوْمَهُمَا وَ تَبَرَّكُوا بِهِمَا .

از این روایت استفاده می شود نه تنها تبرک به آن حرام است بلکه عید هم نباید گرفت و اصل روزه گرفتن منهی است؛ چون لطف کرده است؛ فمن صامهما او تبرک بهما. چون آن ها این کار را انجام می دادند حضرت می فرمایند: باید انسان صفش را جدا کند از آن ها ولو شیعه قطعاً تبرکاً بجا نمی آورد. عمده، صحبت این است که روزه نگیرد. چون با آن ها یک جور همکاری حساب می شود.

ولی از این تعبیرات ما بخواهیم به عنوان یک قضیه حقیقه استفاده کنیم که در زمان ما هم همین طور است]این استفاده نمی شود[با این که «بنی عباس» وقتی به روی کار آمدند همه این ها را قلع و قمع کردند اگر چه مثل این که برخی از این ها بودند که در زمان های بعد از این غلط ها می کردند به عنوان آباء و اجداد خود. ولی علی ای تقدیر الان به این عنوان خیلی نادر است. البته شیطان پرستی و یزیدی و امثال اینها هستند ولی خیلی نادر است. این جوری نیست که اگر کسی روزه گرفت همکاری کردن با آن ها محسوب شود به نحوی که مقام اثباتش این باشد این هم مانند آن است.

جواب استاد از سؤال:

الان دیگر این جور نیست؛ بله تشبه در هر زمانی باید باشد، این کت و شلوار الان که می پوشند تشبه نیست، ولی یک زمانی همین ها تشبه بوده است؛ چون سابقاً از خارج آمده بود. ولی الان دیگر به این عنوان نیست و لذا کسی فتوا هم نمی دهد که کت و شلوار حرام است.

... همه آن ها را قضیه خارجیه می دانند نه قضیه ثابته همیشگی.

روایت چهارم:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ زَيْدٍ النَّرْسِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ زُرَارَةَ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ فَقَالَ مَنْ صَامَهُ كَانَ حَظُّهُ مِنْ صِيَامِ ذَلِكَ الْيَوْمِ حَظَّ ابْنِ مَرْجَانَةَ وَ آلِ زِيَادٍ قَالَ قُلْتُ وَ مَا كَانَ حَظُّهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ قَالَ النَّارُ أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ عَمَلٍ يُقَرِّبُ مِنَ النَّارِ .

این روایت این نیست که فقط سنی ها را نخواسته حکم کند بلکه شیعه هم اگر بخواهد روزه بگیرد همان حظ را دارد؛ این طور نیست؛ شیعه که تبرک نمی جسته است؛ آقای خویی این ها را حمل به صورت تبرک و امثال آن کرده است. اگر در آن زمان همکاری حساب می شده است یک بحث دیگری است که بگوییم قضیه موقت است و الان را نمی گیرد. ولی بگوییم: روایت، عنوان تبرک را می خواهد بگوید، نه عنوان تبرک را نمی گوید.

روایت پنجم:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ (۱) قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَوْمِ تَاسُوعَاءَ وَ عَاشُورَاءَ مِنْ شَهْرِ الْمُحَرَّمِ فَقَالَ تَاسُوعَاءُ يَوْمٌ حُوصِرَ فِيهِ الْحُسَيْنُ ع وَ أَصْحَابُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِكَرْبَلَاءَ وَ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ خَيْلُ أَهْلِ الشَّامِ وَ أَنَاخُوا عَلَيْهِ وَ فَرِحَ ابْنُ مَرْجَانَةَ وَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ بِتَوَافُرِ الْخَيْلِ وَ كَثْرَتِهَا وَ اسْتَضْعَفُوا فِيهِ الْحُسَيْنَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ أَصْحَابَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ أَيْقَنُوا أَنْ لَا يَأْتِيَ الْحُسَيْنَ ع نَاصِرٌ وَ لَا يُمِدَّهُ أَهْلُ الْعِرَاقِ أَ فَصَوْمٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلَّا وَ رَبِّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مَا هُوَ يَوْمَ صَوْمٍ وَ مَا هُوَ إِلَّا يَوْمُ حُزْنٍ وَ مُصِيبَةٍ دَخَلَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ.

۱- (۱) ـ بعضی نسخ هم «ابان بن عبدالملک» دارد. «محمد بن سنان» هم از «ابان بن عثمان عن عبدالملک» روایت دارد و هم از «ابان بن عبدالملک». از آن هم روایت ظاهراً هست به نظرم. ظاهراً «محمد بن سنان» باشد. الان نمی دانم نسخه کدام یک صحیح باشد.

جواب استاد از سؤال:

اگر در چیزهایی که وعده نار داده باشد علامت معصیت کبیره هم هست ظواهرش این گونه است. منتها یک اشکال سندی دارد و یک اشکال دیگر هم این که بگوییم حکم ثابت است و]اختصاص[ندارد. اگر این اشکال ها نباشد ظاهر روایت تحریم است و... آن روایت های دیگر مجموع عبارتشان و لحنشان کراهت نیست.

ادامه بحث را انشاءا.. در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشکال سندی و دلالی آقای خویی بر روایات ناهیه ۹۰/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

اشکال سندی و دلالی آقای خویی بر روایات ناهیه

آقای خویی در روایات ناهیه اشکال سندی کرده اند. بعد می فرماید: یک روایت هست که آن صحیح السند است، ولی از نظر دلالت اشکال دارد. و آن روایت صحیحه «زراره» و «محمد بن مسلم» است: زراره و محمد بن مسلم جمیعاً انهما سألا ابا جعفر الباقر علیه السلام عن صوم یوم عاشورا، فقال کان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترک.

این روایت، صحیح السند هم هست؛ صدوق نقل کرده است، کلینی نقل کرده است، شیخ نقل کرده است. ایشان می فرمایند: این دلالت نمی کند]بر حرمت روزه[؛ برای اینکه ظاهرش این است که قبلاً به عنوان یک روزه واجبی لازم بوده است که اشخاص مثل نماز به جا آورند و بعد ماه رمضان جانشین او شده است. دیگر او موقف خودش را از دست داده است و خاصیت اولی اش را از دست داده است؛ بیشتر از این استفاده نمی شود. نمی شود استفاده کرد که جایز نیست بجا آوردن. البته بعض روایت های دیگر هست که می گوید: اگر کسی بخواهد بجا بیاورد بدعت است؛ ولی این روایت بما هو، دلیلی نیست که بتوان به آن استدلال کرد.

ص: ۳۰۳

آقای خویی ذیلی دارد که تعبیر می کند: و لقد سها صاحب الجواهر (قدس سره) فألحق سند هذه الروایه بمتن الروایه التی بعدها، التی کانت هی الاولی من روایات الهاشمی الضعاف المتقدّمه، فعبّر عنها بصحیحه زراره و محمّد بن مسلم، مع أنّها روایه عبد الملک التی یرویها عنه الهاشمی کما سبق، و إنّما العصمه لأهلها.

ایشان می فرمایند: صاحب جواهر این روایت «عبدالملک» که ضعیف السند است، سند روایتی را که ما ذکر کردیم به آن داده است و حکم به صحت کرده است.

من نمی دانم نسخه ای را که آقای خویی از جواهر نقل کرده است غیر از نسخه موجود پیش ما است؟ این نسخه چاپ شده

]جامعه مدرسین[که من نگاه کردم، صحیحه «زراره» و «محمد بن مسلم» همان است که آقای خویی از آن به عنوان «صحیحه» نقل می کند. و بعد، از آن تعبیر می کند به «خبر عبدالملک»، «خبر» تعبیر می کند و به عنوان سند صحیح و امثال اینها. در این نسخه جامعه مدرسین چنین تعبیری نیست.

جواب استاد از سؤال:

... آقای خویی این احتمال را ندادند که شاید غلط چاپی باشد؛ چون به خصوص در جواهر خیلی نسخه ها گاهی قریب نصف صفحه، چندین سطر افتاده دارد. خلاصه، نسخه ایشان این جوری بوده است که این اشکال را کرده اند.

نظر آقای خویی درباره روایت «مصباح»:

ایشان می فرمایند: این روایات هیچ کدام حجیت ندارند تا نهی را اثبات کنند. بعد می فرماید: بله یک روایتی است که شیخ در «مصباح» نقل کرده است که در آنجا نهی شده است و گفته است: از شب نیت روزه نکنید که یک روزه کامل باشد و روزه هم اگر گرفتید تا آخر نرسانید مثلاً عصر خورده شود. بالاخره روزه ای که در معمول روزها است از شما نباید صادر شود. بعد ایشان می فرمایند: این روایتی که در مصباح نقل شده است از «عبدالله بن سنان» با روایاتی که در «تهذیب» و «استبصار» از «عبدالله بن سنان» و نظائرش نقل می کند و سند قبلی را تا آن ثابت کرده است، این با آن ها تفاوت دارد؛ چون در تهذیب و استبصار سند قبلی را اسقاط می کند؛ بر خلاف «کلینی» که آن را اسقاط نمی کند و سند را کامل می آورد، منتها بعضی از سندها را به اعتبار سند قبل یا نزدیک آن ناقص آورده است. و بالاخره سند در کافی مشخص می شود بر خلاف تهذیب و استبصار. به خصوص تهذیب در این گونه موارد سند را نمی آورد. هر دو در «مشیخه» در آخر کتاب ذکر می کنند که مثلاً اگر ما گفتیم: «عبدالله بن سنان» یعنی سند ما از کتاب عبدالله بن سنان است؛ چون در تهذیب و استبصار فرموده اند مثلاً ـ اگر من از عبدالله بن سنان نقل کردم طریقم این است و آن طریق هم طریق صحیحی است، در آن اشکالی نیست و ما اگر در تهذیب و استبصار دیدیم حکم به صحت می کنیم.

ص: ۳۰۴

ولی این التزام را در «مصباح» نداده است که اگر من کسی را اسقاط کرده ام، سند آن راوی را به چه طریق و از چه کتابش برداشته ام. این را ندارد؛ چون ممکن است از کتاب دیگر برداشته باشد. شما می بینید مثلاً وسایل از کافی نقل کرده است از زراره مثلاً. شما اگر بخواهید مختصر نقل کنید می گویید: «و فی روایه زراره»، این معنایش این نیست که این روایت زراره را در کافی دیده اید. ولو اصلش در کافی بوده است و تهذیب هم از آنجا برداشته است؛ ولی شما به تهذیب مراجعه کردید و از تهذیب برداشتید.

پس سند این شخص]تا[«عبدالله بن سنان» را]که گفته است[سند صحیح دارد؛ ممکن است این را از کتاب دیگری برداشته باشد که آن سندی که در آن کتاب دیگر بوده است صحیح نبوده است تا «عبدالله بن سنان»؛ پس سند این روایت ناهیه را نمی توانیم اثبات کنیم. بعد]آقای خویی[می فرماید: بلکه مطمئناً می گوییم: از کتاب عبدالله بن سنان برنداشته است؛ برای اینکه کتاب «عبدالله بن سنان» در اختیارش بوده است ــ در موقعی که تهذیب و استبصار را می نوشته است ــ و در آخرش می گوید: ما رَوَیته عن عبدالله بن سنان، با این سند ما از کتاب برداشتیم و با این سند نقل می کنیم. چرا با این که در کتاب تهذیب و استبصار مسأله صوم یوم عاشورا را عنوان کرده است در آنجا هم باید همین را می آورد. این که نیاورده معلوم می شود از آن کتابی که در اختیارش بوده نیاورده است و از کتاب دیگر آورده است و از آن کتاب هم سندش را در اینجا ذکر نکرده است تا ببینیم سندش صحیح بوده یا نه.

مناقشه در کلام آقای خویی:

این مطلب دو مناقشه دارد:

این که ایشان می فرمایند: مطمئناً از غیر کتاب آورده است و حتماً از کتاب «عبدالله بن سنان» برنداشته است به آن بیانی که خود آقای خویی دارد. این اطمینان در کار نیست. در خیلی از موارد از کتاب هایی که نقل می شود معنایش این نیست که آن هایی را که طریقش را ذکر می کند در تهذیب و استبصار، آن کتاب «عبدالله بن سنان» در اختیار خود ایشان بوده است و او مراجعه مستقیم می کرده است، دلیل بر آن نیست. خیلی وقت ها طرق به کتب مختلف هست ولی کتاب در اختیار شخص نیست. اجازاتی که اشخاص می دهند یا اصل می گوید اجازه عامه برای نقل از تمام کتب، باعث می شود که شخص بتواند با آن اجازه نقل کند.

در نجاشی یا فرض کنید در فهرست شیخ که کتبی را نقل می کنند. نجاشی حدود هزار و دویست نفر را عنوان کرده است. شیخ هم قریب نهصد نفر را عنوان کرده است و به کتب اینها هم طریق ذکر می کند. مثلاً ـ از صدوق سیصد کتاب، از «ابن جنید» سیصد کتاب و... این همه کتاب در اختیار این ها نبوده است، این ها اجازاتی بوده است که مشایخ داده بودند برای روایت کردن. آن وقت این اجازاتی که به کتب بوده است، می بینید مثل این که ما اجازه دادیم به تمام کتب و اجازه گرفتیم از مشایخ.

مثلاً ـ روایتی که در کافی نقل شده است، من خودم مستقیم مراجعه نکرده ام به کتاب «وسائل» و «جامع الاحادیث» و کتاب «وافی» و امثال این ها که انسان مطمئناً می داند از کافی برداشته شده مراجعه می کند. منتها به کتابش چون اجازه دارم می توانم ــ هر چه که نقل کردم از زراره مثلاً ــ بگویم به این طریق نقل کرده ام، ولو کتاب زراره در اختیار من نیست و کتاب زراره را از طریق وسائل یا از جاهایی دیگر به دست آورده ام. پس ممکن است این روایاتی را که «ما رویته عن فلان، عن فلان» در آن است و طریق را ذکر کرده است، ممکن است آن طریق به کتب باشد ولی این روایت را از کتب اخذ نکرده باشد بلکه از کتب متأخر اخذ کرده باشد که اطمینان به آن ها دارد. آن گاه سندی که در کتب متأخر است ممکن است غیر از سندی باشد که اجازه به آن کتاب دارد، هر کدام سندی داشته باشند غیر از دیگری.

ص: ۳۰۶

به هر حال این که ما بگوییم: وقتی کتاب در اختیارش بود چرا این روایت را جزء روایت های ناهیه از صوم نیاورده است؛ نه معلوم نیست در اختیارش بوده است،]بر فرض که در اختیارش بوده است[در یک کتابخانه، صد هزار، دویست هزار کتاب هست و همه در اختیار او باشد آیا مثلاً شرح بر کتاب مقنعه می خواسته بنویسد، برای هر مسئله ای سرتاسر تمام این کتاب ها را تا آخر می گشته است تا ببیند آیا یک روایتی هم راجع به موضوع هست یا نه، بلکه چند روایتی را که به مقدار شرح کلام مقنعه باشد ذکر می کند؛ چون وقت پیدا نمی شود برای هر مسئله ای سرتاسر کتاب ها را بگردد. ما ممکن است بگوییم که حتی اگر این کتاب در اختیارش بوده است اما وقتی که تهذیب و استبصار را می نوشته است چند روایتی را که در کتب مربوط بوده است ذکر کرده است و وقتی که به «مصباح» رسیده است این روایت را دیده و شک کرده است. پس ما مطمئناً بگوییم: از کتاب «عبدالله بن سنان» اخذ نکرده است و... این اطمینان در کار نیست.

پرسش و پاسخ: بخوانید ببینیم چه هست.

پرسش و پاسخ:

بله، این]سند[خوب است و اشکال وارد است. این سند درست و خیلی خوب است. این بحثی که آقای خویی کرده است این گونه، بحثش ناتمام است و این اشکال]در سؤال[اشکال علی حدّه ای است که این سند، سند صحیحی دارد و سند خوبی است و همان «مزار» ابن مشهدی کافی است برای اثبات صحیح بودن سند.

اشکال عمده به روایات منع:

ما عرض کردیم اگر از مجموعه روایات متعددی که بود _ و از غیر این ها هم اگر کسی ممکن بودن اطمینان پیدا کند که اصل نهی ثابت شود، ولی قضیه ثابته ای که برای تمام ازمنه باشد استفاده نمی شود؛ در محیطی صادر شده است که گاهی در آن محیط تشابه پیدا می شده است با بعضی از این ؟؟؟، روی آن تشابه نهی شده است و اما اگر محیط عوض شود بگوییم: حکم ثابت است، روایات ناهیه دلیل بر این مطلب نیست.

روایات آمره:

در مقابل این روایات ناهیه، روایات آمره داریم. آقای خویی نوشته اند: و أما الروایات المتضمنه للأمر و استحباب الصوم فی هذا الیوم فکثیره، مثل صحیحه القداح: «صیام یوم عاشوراء کفاره سنه» و موثقه مسعده بن صدقه: «صوموا للعاشوراء التاسع و العاشر فإنه یکفر ذنوب سنه»، و نحوها غیرها. (۱)

عمده این است که بعد از آن که ما روایات ناهیه را کنار گذاشتیم، عمومات استحباب صوم در جای خودش هست، دلیلی بر خروج از تحت آن عمومات نداریم و لازم نیست یک روایت خاص صحیح و معتبری برای صحت بیاوریم.

علی القول بالکراهه:

چون بعضی خواسته اند در جمع ما بین ادله، ناهیه را حمل به کراهت کنند؛ چون در بعضی از این روایت ها هست که صوم یوم الاثنین را حکم کرده است که شوم است پس این]روز عاشورا[هم شوم است. می گویند: این لسان، لسان کراهت است و خواسته اند حمل به کراهت کنند جمعاً ما بین ادله.

ص: ۳۰۸

۱- (۱) _ من در اینجا در حاشیه نوشتم: فی سند روایت قداح جعفر بن محمد بن عبیدالله و انما وصف الخبر بالصحه و وثق مسعده لوقوعهما فی اسانید کامل الزیارات و قد عدل دام ظله عن توثیق مهملین بذلک» در زمان قدیم ما این حاشیه را نوشتیم، خود ایشان عدول کرده است. این دو روایتی که هست به مسلک خود ایشان صحیحه نیستند.

بحثی در حل کراهت در عبادات:

این که چگونه می شود عبادت مکروه باشد. این مطلب را در کفایه بحث کرده است که بعضی ها خواسته اند با اجتماع امر و نهی مسأله را حل کنند که آن را قبول نکرده است و گفته است: این ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد و ما اگر امتناعی هم بشویم _ که خود مرحوم آخوند امتناعی است _ مع ذلک کراهت در عبادت را حل کرده است. ایشان می فرماید: کراهت در عبادات معنایش این است که مورد نهی یک حضاضتی که از آن شیء، آن خاصیت طبیعی اولیه ای که دارد می گیرد و ثوابی را که در مرحله قرب آن اگر بجا می آورد بالطبع بجا می آورد اما در اثر این که با این خصوصیت بجا آورده است آن]ثواب[را می گیرد. و روایت اگر می گوید: بعضی جاها این فرد را بجا نیاورید و فرد دیگر را بجا بیاورید _ یک قسم از نهی ها این گونه است _ مثل این که می گوید: نمازی را که می خواهید بخوانید در حمام نخوانید؛ چون خواندن در حمام یک نحوه آسودگی به عمل می دهد که رتبه آن پایین می آید. قهراً شخص باید برود و فرد دیگر را بجا بیاورد؛ نتیجه اش اقل ثواباً می شود؛ چون نهی متناسب است با چیز حضاضت دار که رتبه اش پایین آمده و ثوابش کم شده است. این در جایی است که شق ثالث داشته باشد و مندوحه داشته باشد که انسان فرد دیگر را]بتواند[انجام بدهد. این روشن است.

ولی بحث در مثل یوم عاشوراء است که اگر صوم هر روز استحبابی باشد، هر روز یک ثوابی دارد. پس صوم یوم عاشورا را کی بجا آورم. روز بعدی خودش صوم علی حدّه دارد که نمی شود صوم روز عاشورا را روز بعدی بجا بیاوریم، مندوحه ندارد و شق دیگر ندارد، این را چگونه ما حل کنیم؟

حل صاحب کفایه:

در کفایه فرموده است: ما به این روش حل می کنیم، می گوییم: این که نهی می کند این کار را نکند، برای این است که اگر ترک کند یک فضیلت بیشتری دارد که اگر بجا بیاورد فعل را آن حدّ از فضیلت را ندارد. شارع می گوید: این را بجا نیاور آن را بجا بیاور؛ پس بنابراین هر دوی این ها مصلحت دارند منتها مصلحت ترک بیشتر است.

اشکال بر صاحب کفایه:

ما از اول یک شبهه ای به نظرمان می آمد به این تقریب صاحب کفایه، ما عرض می کردیم: اگر دو امر باشد که با هم مضاده دارند ولی ثالثی داشته باشند. در این طور موارد اشکالی ندارد که مولا بگوید: این فرد را بجا نیاور برای اینکه انسان بتواند آن فرد دیگر را بجا بیاورد. چون مثلاً ـ فرض کنید من نذر کرده ام یک روز را روزه بگیرم. من می توانم این روز را روز شنبه بگیرم، روز یکشنبه بگیرم، می توانم روز جمعه بگیرم. ممکن است مولا ـ بگوید: شما روز جمعه روزه بگیر که ثوابش بیشتر است یا بگوید: روز شنبه نگیر؛ چون مرتبه اش کمتر از آن های دیگر است. روی سلسله مراتب می گوید: آن را نگیر، بهترش را بگیر. در این گونه موارد درست است که شق ثالث دارد. درست است که انسان امر بکند به یکی یا نهی بکند. مناط نهی عبارت از این باشد که آن فرد دیگر را اتخاذ کن چون من می توانستم شق ثالثی را انجام دهم که در هر دوی از این ها انسان می تواند قصد قربت کند.

ولی اگر ضدین لاثالث لهما باشد مثل نقیضین؛ یکی]طرفین[نقیضین ضروری الثبوت است. انسان می تواند قصد قربت بکند.]مثلاً[راجع به یک چیزی که یا حرکت است یا سکون، در حالی که حرکت یک مصلحت پنجاه درجه ای دارد و سکون یک مصلحت صد درجه ای. و انسان هم شق ثالث را نمی تواند قصد کند. پس من اگر قصد کنم این حرکت پنجاه درجه را ــ در حالی که می توانستم همان صد درجه را بگیرم و شق ثالث را هم نمی توانستم انجام به هم ــ و تقرب هم پیدا بکنم به مولا، انسان نمی تواند تقرب پیدا کند. فرض کنید نهری جاری است و این نهر بالضروره به یکی از ابن مزارع ما وارد می شود و این در اختیار من نیست؛ منتها ممکن است این نهر را من بچرخانم به جایی که کم استفاده بشود برای مولا. در حالی که بالطبع می توانست به جایی برود که استفاده زیادتری داشته باشد]برای مولا[، ولی در هر صورت استفاده خواهد شد]برای مولا[و من حالت دیگری ندارم که یک کاری بکنم کمتر مورد استفاده بشود. آن وقت طلبکار هم باشم از مولا ـ و بگویم من چنین خدمتی کرده ام. این بالضروره، ضروری است. از ناحیه من خدمتی نشده است. پس اگر ضدین لاثالث لهما باشد یا نقیضین باشند، انسان نمی تواند قصد قربت کند به وسیله یکی از اینها.

راه حل کراهت در عبادات:

اگر بخواهید حل بکنیم اشکال را حلش عبارت از این است که صوم قربی مصلحت دارد. ترک صوم هم اگر قصد قربت کردیم مصلحت داشته باشد، نه نقیض صوم قربی؛ چون صوم قربی نقیضش، یکی صوم غیر قربی است، یکی ترک صوم قربی]و یکی[ترک صوم غیر قربی. سه فرد پیدا می کند. اگر نقیضین باشد و هر دو مصلحت داشته باشند قصد قربت انسان نمی تواند بکند با آن که کمتر مصلحت دارد. ولی ما می توانیم مصلحت را بگوییم نقیضین نیست بلکه ضدین است، صوم قربی، ترک صوم قربی. دو فرد دیگری هم هست که ما می توانستیم بجا بیاوریم و نیاوردیم. انتخاب کردیم هر کدام از این هایی که ثواب دارد؛ منتها آن یکی که مصلحت بیشتری دارد ثواب بیشتری هم دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیح دوباره استاد در کراهت عبادات ۹۰/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

توضیح دوباره استاد در کراهت عبادات

این مسئله قصد قربت راجع به صوم یوم عاشورا را ــ چون بعضی از آقایان سؤال می کردند ــ می خواهم دوباره تکرار کنم. قصد قربت و تقرّب در امور اختیاری صحیح است اما به چیزی که اضطراری است و در اختیار من نیست، من به وسیله فعلی یا ترکی نمی توانم تقربی پیدا کنم به مولا. فرض کنید اگر من اقدام بکنم یک «دهی» را اسلام فتح می کند و اگر اقدام نکنم و سکوت کنم یک مملکتی شاید مفتوح بشود. اصل اسلام و پیشرفتش ضروری الثبوت است، منتها کم و زیادی اش تحت اختیار انسان است. انسان یک کاری بکند اسلام کمتر پیشرفت بکند، آیا می تواند قصد قربت کند؟ در اینجا نمی شود قصد قربت کرد. قصد قربت در جایی است که من]بتوانم[به نحوی اقدام بکنم که هیچ ثمره ای]نداشته باشد[و اصل اسلام هم متوقف نباشد بر آن و]در نتیجه[ترقی هم نکند. آنجا اگر انسان یکی را انتخاب کرد می تواند قصد قربت کند؛ ولی در جایی که پیشرفت اسلام ضروری الثبوت باشد منتها من می توانم کمش کنم و جلوی پیشرفت زیادی اش را بگیرم و بگویم: برای خدا این کار را کردم، در اینجا نمی شود قصد قربت کرد.

ص: ۳۱۱

اگر مسئله صوم یوم عاشورا، این طور باشد که مثل طرفین نقیضین، ذی صلاح هستند، من چون ارتفاع نقیضین نمی توانم بکنم پس بالضروره احد النقیضین ثابت است، منتها من می توانم یکی از نقیضین را ــ که مصلحت کمتری دارد ــ انتخاب کنم. در این صورت نمی شود قصد قربت کرد؛ پس ما اگر بخواهیم قصد قربت را تصور کنیم باید شق ثالثی را انتخاب کنیم، مثلاً من می توانم فلان خدمت را به زید یا به عمرو بکنم، و می توانم هیچ خدمتی نکنم. خدمت به زید و خدمت به عمرو هر دو مصلحت دارند منتها یکی مصلحتش بیشتر است و ثواب بیشتر دارد و یکی مصلحت کمتر دارد و ثوابش کمتر است و اگر هیچ کاری هم نکردم هیچ ثوابی ندارد. در اینجا می شود قصد قربت کرد. اما بین نقیضینی که تحت اختیار من نیست و شق ثالث

هم نـدارد نمی توانم قصـد قربت کنم. اما اگر آن را که بیشتر مصـلحت دارد انتخاب کنم قصد قربت می توانم بکنم. حال یا با اقـدام است یـا بـا سـکوت و چه در طرف نفی و چه در طرف اثبـات ـ آن که اکثر نفعـاً هست اگر انسـان بجا بیاورد می تواند قصد قربت کند؛ اما اقل نفعاً را ـ چون اصل نفی ضروری الثبوت است ـ نمی تواند قصد قربت کند.

مقتضای قاعده در شک بین حدس و حسّ:

آقـای خویی راجع به روایت «عبـدالله بن سـنان» که در «مصـباح» هست، طبق مبنای خودشان می فرماینـد: اگر دوران امر ما بین یک شـیء شـد که آیا روی اجتهاد و حـدس است یا روی حسّ است]احکام حسّ[بار می شود؛ مثلاً زیـد خبر می دهد فلان مطلب اتفاق افتاده است. من نمی دانم که این را عن حس خبر داده است یا عن حـدس. آقایان می گویند: در دوران امر ما بین حـدس و حسّ بنـای عقلا این است که احکام حس را بار می کنـد و اخـذ می کنـد. آقای خویی فرموده انـد: اگر کسـی تعبیر کرده باشـد «قال الصادق علیه السـلام» و بتّی نسـبت داده باشـد ـ و ما نمی دانیم از «ثقه عن ثقةٍ عن ثقةٍ» خبر داده است یا یک اجتهـادی کرده و خبر داده است ـ مقتضای شک در بین حـدس و حسّ این است که ما احکام حس را بار کنیم و اخـذ کنیم. این را آقـای خویی فرموده است. فرمـایش ایشان را در «مصـباح» من نگاه کردم «روی عبـدالله بن سـنان» دارد. «عن عبـدالله بن سنان» نـدارد یا «روی عن عبـدالله بن سـنان» نـدارد. بتّی ایشان نسـبت داده است. روی این مبنا ایشان بایـد حکم بکند]روایت[معتبر است و احکام مخصوص بار می شود.

ص: ۳۱۲

ردّ قاعده مذکور:

ما عرض می کردیم: نه، این مطلب تمام نیست. یک مرتبه «زراره» مطلبی را نقل می کند از امام باقر(ع) و ما نمی دانیم که آیا او خودش شنیده است یا روی حدس و قرائن و بعض جهات دیگر، عن اجتهاد نسبت می دهد. در این صورت ما اخذ می کنیم. ولی اگر «صدوق» گفت: قال الصادق(ع) صدوقی که قول حضرت را نشنیده است قطعاً سماع صدوق نسبت به حضرت منفی است. پس به وسیله وسائط مطمئن شده است که حضرت مطلب را فرموده است، یا مصحح این نقل عبارت شرعاً جایز بوده است برای او که نسبت داده است به حضرت. این اطمینان روی چه جهت است؟ روی ملاحظه حجیت خبر ـ که خبر در چه شرایطی حجت می شود یا نمی شود ـ بوده است. در این صورت این ادله حجیت خبر مسائل اجتهادی است و مسائل نظری است.

و شرایط حجیت خبر در بین شیعه اختلافی است. بعضی ها اصل را به طور کلی نفی کرده اند. بعضی ها با شرایطی قبول کرده اند. در بین «سنی»ها هم اختلاف است. روی مسلک «بخاری» یک چیزی است، روی مسلک «مسلم» یک چیزی. پس بنابراین «صدوق» اگر بگوید: قال الصادق(ع) روی اجتهادی است که کرده است و خودش از امام نشنیده است. می گوید: من حجت دارم روی ادله ای که برایم ثابت شده است. پس بنابراین «قال الصادق ها علیه السلام را ما نمی توانیم بگوییم مثل «قال الصادق هایی علیه السلام است که «زراره» گفته است. آن عین همان]احکام آن را[در اینجا پیاده کنیم. آن گاه اگر ایشان روی مبنای خودشان در این جور موارد، شک در حس و حدس را پیاده کرده است اینجا هم]=روایت «عبدالله بن سنان» در مصباح[باید بپذیرد.

ص: ۳۱۳

پرسش: ... پاسخ استاد:

ما عرض می کردیم مگر با اصالت تطابق بین اجتهادها بشود درست کرد. این هم در کار نیست. اگر انسان بفهمد که مشرب صدوق اوسع از مشرب من نیست، یا اضیق است یا همان مشرب ما را دارد. آن مبنایی که صدوق دارد مواسعه ای نیست، مضایقه ای است. آن وقت انسان اطمینان پیدا می کند که صدوق روی مسلک من هم مطلب را می خواهد بگوید ـ البته صدوق از باب مثال است ـ و در اینجا که گفته است: «روی عبدالله بن سنان» باید انسان احراز کند که مشرب او اوسع نیست از مشرب من، یا اضیق است یا ممثال مشرب من است. آن وقت می شود تمسک کرد؛ چون اجتهاد ما با اجتهاد او یکی است پس می توان حکم کرد]مانند او[.

روایات استحباب روزه روز عاشورا:

ممکن است در جمع ما بین روایات، یک چیز دیگری هم انسان بتواند بگوید. روایاتی که ترغیب کرده اند به روزه گرفتن گاهی به صورت عام و مجموع است که می گوید: روزه «محرم» را مستحب است بگیرد. و «محرم» یکی از روزهایش عاشوراء است و استثناء هم در آن نیست.

روایت اول:

مثل روایتی که «ابن طاووس» نقل می کند: قال النبی(ص) ان افضل الصیام من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذی یدعونه المحرم. از این که اسم محرم روی آن است یعنی می گوید تمام آن ماه را روزه بگیرد، نه این که این ماه به استثناء روز دهم.

روایت دوم:

عن الصادق(ع) قال من امکنه صوم المحرم فانه یعصم صائمه من کل سیئه.

یعنی: کسی اگر روزه صوم محرم را بگیرد ــ هر روزش ــ او را حفظ می کند از هر سیئه ای. مراد یا همه محرم است که هو الظاهر ــ یا اگر مراد جامع باشد، این روز عاشوراء مصداق برای جامع است. روز عاشوراء یا جزیی از مجموع است یا فردی از جامع.

روایت سوم:

عن النبی(ص) قال من صام یوماً من المحرم فله بکل یوم ثلاثون یوماً.

این یک اشکالی]یا اشعاری[هم دارد، کأن اگر ماه را ناقص فرض نکنیم «سی» روز می شود. یک روزش به منزله کل شده است. این، مشکل است که تمام «سی» روز، حکم یک روزش، حکم تمام «سی» روز جاهای دیگر را دارد. این یک نحوه اشعاری هم دارد]غیر از[کلمه ثلاثون و... را به کاربران که یعنی در همه «ثلاثون» هم این یک روزش مانند «ثلاثون» است. البته اشعار دارد فقط.

روایت چهارم:

روی من طرقهم علیهما السلام (۱) ان من صام یوماً من المحرم محتسبا جعل الله تعالی بینه و بین جهنم جنه کما بین الارض و السماء.

روایت پنجم:

فی المقنعه عن النعمان بن سعد عن امیرالمؤمنین(ع) انه قال: قال رسول الله(ص) لرجل ان کنت صائماً بعد شهر رمضان فصم المحرم فانه شهر تاب الله فیه علی قوم و یتوب الله تعالی فیه علی الاخرین.

روایت ششم:

روایت مسعده بن صدقه: علی بن الحسن بن فضال عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن ابی عبدالله علیه السلام عن ابیه علیه السلام ان علیا علیه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فانه یکفر ذنوب سنه.

۱- (۱) ــ یعنی از ناحیه ائمه علیهم السلام نقل شده است.

عـاشوراء مورد بحث است. از «ابن عبـاس» نقـل می کنـد که نهم را روز عاشوراء می دانسـته است. در حالی که مشـهور و طبق روایت هـای دیگر روز عـاشوراء همان دهم است. و مراد آیا از «عاشوراء» دهه عاشوراء است]یا مراد[این دو روز است، خیلی تفصیلش مهم نیست.

آقای خویی روی حساب «کامل الزیارات» مسعده بن صدقه را توثیق کرده است و الیه از این حرف برگشته است.

ما هم البته توثیق می کنیم]البته نه به حساب کامل الزیارات[.

... السـید علی بن طاوس فی کتاب الاقبال عن کتاب دستور المذکرین باسناده ... مثله سنداً و متناً ای ان فیه من عاشوراء... شاید مراد از این «من یوم عاشوراء» یعنی از این دهه، این دو روز را روزه بگیرید که ثواب بیشتری دارد.

روایت هفتم:

الجعفریات باسـناده عن ابی جعفر علیه السـلام قال کان علیّ علیه السـلام یقول: صوموا یوم عاشوراء التاسع و العاشر احتیاطاً فانه کفاره السنه اللتی قبله و ان لم یعلم به احدکم حتی تأکل فلیتم صومه. (۱)

شایـد این احتیاط برای این باشد که اگر گناهانی و... انجام داده است، برای این که آنها تکفیر شود این دو روز را روزه بگیرد تا تحفظی شده باشد برای این که انسان از آلودگی پاک شود.

روایت هشتم:

السـید علی بن طاوس فی کتاب الاقبال عن کتاب دسـتور المذکرین باسناده عن ابن عباس قال: اذا رأیت هلال محرم فاعدد فاذا اصبحت من تاسعه فاصبح صائماً قال قلت کذلک کان یصوم محمد(ص) قال نعم. (۲)

ص: ۳۱۶

۱- (۲) ــ یعنی اگر کسی در جایی یادش نبود و روزه این روز را خورد آن را تمام کند اشکالی ندارد و ضرر نمی زند.
۲- (۳) ــ یعنی: پیغمبر(ص) هم روز نهم را مقید بوده است روزه بگیرد.

روایت نهم:

علی بن الحسن بن فضال عن یعقوب بن یزید عن ابی همام عن ابی الحسن علیه السلام قال صام رسول الله(ص) یوم عاشوراء.

روایت دهم:

عبدالله بن میمون القداح عن ابی جعفر عن ابیه علیه السلام قال صیام یوم عاشوراء کفاره سنه.

سندش این است: سعد بن عبدالله عن ابی جعفر ـ «ابی جعفر» همان «احمد بن محمد بن عیسی» است. البته به احتمال ضعیف هم مراد «احمد بن محمد بن خالد» است. به خصوص «سعد بن عبدالله» احتمالاً ـ در روایاتش همان «ابن عیسی» است؛ چون «سعد بن عبدالله» هم از اشعریین است و احمد بن محمد هم رئیس اشعری ها است و... ـ ... عن ابی جعفر عن جعفر بن محمد بن عبدالله عن عبدالله بن میمون القداح. «جعفر بن محمد» «بن عبدالله یا «عبیدالله» و یا «عبدالله بن میمون القداح» را ایشان]آقای خویی[با کامل الزیارات توثیق می کند که از نظرش برگشته است.

روایت یازدهم:

کثیر ... عن ابی جعفر علیه السلام قال لزقت السفینه یوم عاشوراء علی الجودیّ فأمر نوح علیه السلام من معه من الجن و الانس ان یصوم ذلک الیوم و قال ابوجعفر علیه السلام أ تدرون ما هذا الیوم هذا یوم الذی تاب الله عزوجل فیه علی آدم و حوّاء علیهما السلام و هذا یوم الذی فلق الله فیه البحر لبنی اسرائیل فأغرق فرعون و من معه و هذا یوم الذی غلب فیه موسی علیه السلام فرعون و هذا یوم الذی ولد فیه ابراهیم علیه السلام و هذا یوم الذی تاب الله فیه علی یونس علیه السلام و هذا یوم الذی ولد فیه عیسی بن مریم علیه السلام و هذا یوم الذی یقوم فیه القائم علیه السلام.

یکی از راه های جمع ما بین روایات ناهیه و روایاتی که ترغیب می کند به روزه:

یکی از چیزهایی که ممکن است در جمع ما بین روایات ما ادعا کنیم این است مراد از صومی که ترغیب شده بگیرید ـ چون در بعضی از همین روایات گفته بود: طوری روزه بگیرد که از اول نیت نداشته باشد]برای روزه کامل[. و عصر هم یک چیزی مثل تربت یا چیز دیگر میل کند ـ مراد صوم شرعی ناقص باشد؛ نه صوم شرعی کامل. تا هم تشابه شده باشد به معصوم علیه السلام از جهت گرسنگی و عطش و هم شبیه نشده باشند به آن هایی که عید می گرفتند و روزه رسمی می گرفتند. بگوییم: این جور روزه گرفتن خودش مفسر ما بین این دو دسته روایات است.

«من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً»

بحثی که «سید» نکرده است ولی مناسب بود بحث کند این است که یکی از چیزهایی که عده کثیری از «قدما» قائل بودند به وجوبش، این بود که «من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً»؛ فردا باید روزه بگیرد. این را اکثر قدما قائل بودند به وجوبش. بعضی ها هم قائل به استحباب شده اند. سید نه در واجبات صوم اشاره کرده است و نه در مستحبات. اگر بگوییم: دلیلش ضعیف است و تسامح در ادله سنن هم کفایت نمی کند، خیلی از این امور استحبابی که ایشان ذکر کرده است مشمول قانون تسامح در ادله سنن است. علی ای تقدیر یک نقص است در «عروه» که ذکر نکرده است، در حالی که کثیری از قدما قائل بودند. آقای بروجردی هم احتیاط می کرد ـ حالا من نمی دانم اصلش را احتیاط می کرده است یا نه، ممکن است اصلش را احتیاط می کرده است یا فتوا می داده است؛ ولی در یک فرعی از فروع احتیاط وجوبی می کرده است؛]که اگر[کسی مسافر بود و شب «نام عن صلاه العشاء»، صبح متوجه شد که نماز عشاء را نخوانده است. ایشان می فرمایند: در مسافرت احتیاط وجوبی به این است که قصد اقامه کند و روزه اش را بگیرد.

ص: ۳۱۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مراد از «صوم» در بعضی کلمات در جمع ما بین الادله ۹۰/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

مراد از «صوم» در بعضی کلمات در جمع ما بین الادله

شهید اول در دروس اختیار کرده است: آن صومی که استحباب دارد]در روز عاشورا[آن صوم حقیقی نیست بلکه امساک از مشتهیات و از متروکات صوم، تا عصر می باشد. جمع ما بین ادله را ایشان این جوری دانسته است. و «جامع المقاصد» و به تبع او شهید ثانی در «مسالک» گفته اند: این که در کلمات آقایان قبلی ها هست که «حزناً» مستحب است روزه گرفته شود ــ لاتبرکاً ــ مراد از حزناً این است که صورت سوم باشد تا عصر. آن وقت آیا عصر باشد یا تا غروب، بعضی ها مثل محقق اردبیلی ولو تا غروب را هم گفته اند، البته نه به نیت صوم شرعی؛ بلکه یک تظاهری بشود که یک نوع فاصله ای]و فرقی[ما بین اینها و اشخاص دیگر باشد. جامع المقاصد و مسالک می گویند: کلمات آقایان که بین حزناً و تبرکاً تفصیل قائل شده اند معنایش این است که اگر اجتناب کنند از اکل و شرب و امثال اینها ــ البته نه به قصد صوم حقیقی ــ این مستحب است؛ چون خودش یک نوع اشعار به مصیبت زدگی است. اما به عنوان عید اگر روزه بگیرد ــ چون در اعیاد معمولاً مستحب است روزه گرفتن، مثل عید غدیر و خیلی از اعیاد که به شکرانه، روزه می گیرند که به صورت کامل هم هست ــ این نوع روزه کامل، ممنوع است. ولی اگر فقط صورت روزه را بجا بیاورد، آن مستحب است و جایز.

ص: ۳۲۰

]سؤال: ... و پاسخ استاد:[

... می گویند: صورتش صورت صومی باشد و مثل واقع صوم نیت نکنند. قصد قربت بکنند ولی نیت صوم نکنند.

]سؤال: ... و پاسخ استاد:[

... مثل محقق اردبیلی می گوید: کراهت دارد روزه گرفتن، اگر چه برای تبرک هم نباشد؛ چون بالاخره عمل انسان شبیه عمل آن ها می شود و تشابه مثل خیلی از جاهای دیگر یک امر کراهتی است؛ منتها می گوید: اگر خیلی آثار حزن در آن باشد به نحوی که این حزن مستهلک بشود، این تشابه آن وقت استحباب هم دارد و کراهت هم ندارد؛ مثل سینه زدن و قمه زدن و...

کلام «ابوالصلاح» و اشکال آن و دو احتمال در کلامش:

یک مطلبی که ما عرض نکردیم و بد نیست گفته شود، این است که در «کافیه»، ابوالصلاح روزه های مستحبی را ذکر می کند و مثلاً ـ فلان روز و فلان روز و فلان روز را ذکر می کند و بعد هم روزه هایی که محظور است را ذکر می کند: روزه عیدین و ایام تشریق لمن کان بمنی و امثال اینها را ذکر می کند. آن گاه وقتی این روزه های مستحبی را که ذکر می کند بعد

می فرماید: ولا یجوز التطوع بغیر ما ذکرناه، که یعنی تطوع به غیر از آن روزه هایی که ما ذکر کردیم جایز نیست. آقای «استادی» وقتی این را چاپ کرده بود، حاشیه ای زده بود و علامت سؤال گذاشته بود که این یعنی آیا غیر از همین «ده بیست» مورد روزه ای که ایشان اسم برده است روزه مستحبی وجود ندارد؟

احتمال اول:

من دو احتمال می دهم در کلام ایشان: یکی این که عقیده اش این باشد اگر می گویند صوم به طور کلی مستحب است، به دلیل مثل «الصوم جنه من النار» تمسک می کنند. روی این حساب می گویند: صوم مطلقاً مستحب است. اما روزهای دیگر یک تأکّد و استحباب بیشتری دارد که ترغیب خاصی از طرف معصوم علیه السلام روی آنها شده است و این غیر از کلی صوم است. و معمول کتب فقهی هم به این نحو ذکر کرده اند.

ص: ۳۲۱

]سؤال: ... و پاسخ استاد:[

... اینها به «الصوم جنه من النار» تمسک می کنند برای مطلق و بعضی از صوم های دیگر هم که وارد شده است، این تأکد دارد. اما ایشان ممکن است منکر باشد و بگوید: «الصوم جنه من النار» خاصیت صوم مشروع را می گوید. شارع که صوم را تشریع کرده است یکی از شرایطش این است که مثلاً در عیدین نباشد؛ در ایام تشریق نباشد، در سفر نباشد و خاصیتش این است که از نار نجات می دهد، از این ثمرات ذکر می کند و اصلاً در مقام اطلاق و عموم نیستند این روایات.

پس بنابراین]احتمال[، ایشان عقیده شان این است که ما یک عده از صوم هایی داریم که حرام است؛ یعنی حرمت ذاتی دارند ــ نه تشریعی ــ مثل عیدین و ایام تشریق. و یک عده از صوم هایی داریم که شارع ترغیب کرده است که بجا بیاورید و اینها هم مشروع هستند. اما اگر غیر از اینها باشد، صیام دیگر مشروع نیست. و صوم ایام عیدین و امثال اینها هم محظور است. آن وقت ایشان خواسته است بفرماید: غیر از آنهایی که به خصوص درباره آنها نصی وارد شده است، در غیر آن مورد برای انسان لایجوز التطوع.

و این که صوم عیدین حرمت ذاتی دارد ــ نه حرمت تشریعی ــ یکی از شواهدش این است که می گویند: روزه عرفه اگر کسی احتمال می دهد که امروز روز دهم است ــ با این که به حسب استصحاب باید روز نهم قرار بدهد اگر ماه ثابت نشده بود ــ در اینجا نهی تنزیهی شده است که بجا نیاورد و روزه نگیرد و مورد فتوا هم هست. این شاهد است بر این که روزه گرفتن در روز دهم حرمت ذاتی دارد و الا اگر حرمت تشریعی داشت، شخص می توانست رجاءاً روزه بگیرد که اگر روز نهم بود شخص روزه مستحبی گرفته است و اگر روز نهم نبود و دهم بود تشریعی در کار نبوده است.

ص: ۳۲۲

احتمال دوم:

احتمال دیگر این است که مراد از «لا یجوز ان یتطوع» عنوان خاص باشد. پس اگر امروز را مثلاً روزه بگیرد به عنوان این که]خصوصاً[چیزی در آن وارد شده است، می گوید: این جایز نیست. آنهایی که عنوان خاص در آن وارد شده است همان است که ما ذکر کردیم. پس یعنی نظر به عنوان عام نداشته باشد و نظر به عنوان خاص داشته باشد]در حالی که عنوان خاصی به خصوص وارد نشده است[پس تطوع یعنی تطوع عنوان خاص.

ادامه بحث «من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً»:

بحثی که در «عروه» ذکر نشده است و فقهاء هم غالباً در بحث صوم یا در بحث صلاه ذکر نمی کنند و در بحث کفارات ذکر می کنند، صوم «من نام عن صلاه العشاء اصبح صائما» است. این صوم را هیچ کدام از سنی ها قائل نیستند و در بین امامیه، بین قدمای امامیه ــ که نوعاً فتاوایشان در دست هست ــ غالباً قائل شده اند به وجوب صیام؛ گفته اند: اگر کسی تا نصف شب بخوابد و عشاء را بجا نیاورد باید نماز عشاء را بجا بیاورد و بعد روزه را هم همان روز صبحش بجا بیاورد.

قدمای امامیه که به صوم مذکور قائل شده اند:

صدوق که در قرن چهارم است ــ مفید در مقنعه که اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم بوده است ــ شیخ طوسی در نهایه ــ ابوالصلاح حلبی ــ سلار در مراسم ــ ابن براج در مهذب ــ سید مرتضی در انتصار قائل شده است و دعوای اجماع کرده است ــ سید ابوالقاسم بن زهره در غنیه قائل شده است و دعوای اجماع کرده است ــ علاءالدین حلبی در «اشاره السبق» ــ ابن حمزه در وسیله مستحب دانسته است، ولی در بحثی دیگر ظاهر کلامش وجوب است که می گوید: یصبح صائماً و امثال این ــ ابن شهر آشوب در متشابهات القرآن ــ یحیی بن سعید در «جامع» ــ علامه در تبصره که ظاهرش وجوب است ــ ابن داود رجالی معروف که «الجوهره فی نظم التبصره» را به نظم درآورده است واجب دانسته است ــ ملا احمد تونی در حاشیه شرح لمعه ــ صاحب ریاض در شرح کبیر و صغیرش ــ جامع الخلاف قمی سبزواری قائل به وجوب شده است و دعوای اجماع کرده است.

ص: ۳۲۳

در مقابل، از محقق به بعد اکثر، قائل به استحباب شده اند؛ ابن ادریس هم که از متقدمین بر محقق است قائل به استحباب شده است، ابن حمزه هم در کفارات قائل به استحباب شده است. قبل از صدوق و امثال او هم اصلاً عنوان نکرده اند مسئله را در کتاب هایی که به دست ما رسیده است. کلینی هم در آخر کتاب الصلاه روایاتی را وارد کرده است]که دلالت بر وجوب این صوم دارند[. منتها روایات مختلفی نقل کرده است که ممکن است از بعضی روایات استظهار استحباب بشود. البته چون کلینی روایاتی را هم نقل کرده است که یک نحو ظهوری دارد در عدم وجوب. نظر او دقیق روشن نیست.

مدرک مسئله:

مدرک مسئله یک روایت مرسلی است که در کافی است: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن المغیره» ـ عبدالله بن مغیره ـ عمّن حدثه عن ابی عبدالله علیه السلام: من نام عن صلاه... آن گاه «یصلی و یصبح صائماً» ...

اشخاصی که به این روایت خواسته اند استدلال بکنند، از دو راه گفته اند این روایت ولو مرسله است ولی ضعیف نیست: یکی این که «عبدالله بن مغیره» از اصحاب اجماع است که مرسلاتشان حجت است؛ مثلاً صاحب ریاض و ملا احمد تونی به همین وجه استدلال می کنند. البته ما غیر از «ابن ابی عمیر» و «بزنطی» مرسلات دیگر را تمام نمی دانیم و کافی نمی دانیم. راه دوم که ذکر کرده اند، عمل مشهور است. گفته اند: شهرت دارد که قدماء در حالی که قریب العهد بودند به عصر ائمه علیهم السلام، همه این روایت را نقل کرده اند، و سه نفر از اینها هم دعوای اجماع کرده بود مثل سید مرتضی و ابن زهره و جامع الخلاف؛ پس جبر سند می شود.

از متأخرین هم آقای بروجردی ــ روی همین فتاوای قدما یا به دلیل دیگر ــ در یکی از فروع مسئله می گوید: مسافر اگر یک چنین حالتی پیدا کرد، قصد اقامه بکند و فردای آن شب را روزه بگیرد. علی الاحوط و به احتیاط واجب ایشان چنین فرموده است. اما اصلش را احتیاط واجب می کند یا اصلش را فتوا می دهند یا این فرع را احتیاط واجب می کنند، این را من نمی دانم.

اشکال در سند و دعوای اجماع در روایت:

اما ما، سند را تمام نمی دانیم. در مسئله هم که بعضی دعوای اجماع کرده اند مثل سید مرتضی و «غنیه» و «جامع الخلاف»، «جامع الخلاف» که تابع «غنیه» است و سید مرتضی و غنیه ــ آن جور که از فحص از موارد استفاده می شود ــ این است که یک کبریات کلی که در نظرشان مسلم بوده است، آن را با صغریات خودشان تطبیق می کنند و به نتایج، دعوای اجماع می کنند. و فتاوای قبل از اینها را هم ما نمی دانیم. احتمال بیشتر، شاید این باشد که آنها هم اصلاً فتوایی در این موضوع نداشته باشند، نه این که فتوا داشته اند و مثل علامه و... نقل نکرده اند و اگر کسی فتوایی نداشته باشد ظهورش این است صوم مذکور واجب نیست؛ چون باید واجبات بیان شوند که چنین تکلیفی وجود دارد، مثلاً اگر کسی نمازش تا نصف شب قضا بشود، ذکر می شود: باید بجا بیاورد، این طور موارد را می بینید ذکر می کنند؛ ولی اگر ذکر نکردند که فردایش را روزه بگیرد، این یک نحوه ظهوری دارد که واجبش همین مقدار است.

اما اگر اشکال سندی نکنیم یا بگوییم عمل مشهور ما بین قدما کافی است ــ که مثلاً گفته شود: نکته ای را متوجه بودند که نوعاً این را قائلند ــ و یا نقل اصحاب اجماع را کافی بدانیم، خود روایت من حیث الذات اثبات می کند. اما اگر کسی بخواهد با شهرت، اصل روایت را اثبات کند یا با اصحاب اجماع، این شهرتی که اولش از صدوق به بعد شروع شده است و قبلی ها هم در کلامشان اصلاً معنون نکرده اند، از این شهرت ها ظنّ معتنابهی پیدا بشود که یداً به ید، این مطلب از معصوم رسیده است فتوایی است که از زمان معصوم علیه السلام رسیده است، این را نمی شود اظهار کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قایلین به وجوب صوم ۹۰/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

در مسئله ی «من نام عن العشاء یصبح صائماً» اقوال را نقل کردیم البته دوباره با یک اضافاتی نقل می کنیم.

قایلین به وجوب صوم:

۱ــ مرحوم کلینی: درمسئله، قدیم ترین قولی که ممکن است کسی بگوید که ظهور در وجوب دارد از مرحوم کلینی در کافی است. زیرا ایشان روایت عبدالله بن مغیره را نقل کرده و در مقابل آن روایتی که ظهور در معارضه داشته باشد را نقل نکرده است. بلی روایات دیگری که در این باب نقل کرده راجع به مسئله دیگری است که در آنها متعرض بحث صوم نشده (۱) . (در آن روایات چون عنایت به این که تکلیف من کل وجه، چه چیزی است نبوده بلکه عنایت به این بوده که اگر یک نمازی از شخصی فوت شد و هنوز نماز مابعدی را بجا نیاورده، آیا لازم است ابتدا نماز فوت شده را بجا بیاورد یا لازم نیست؟ ایشان این روایات را آورده که می گوید اگر فائته با حاضره فعلی مزاحم شد ابتدا حاضره را بجا بیاورد و فائته را بگذارد برای بعد و اما اگر مزاحم نشد فائته واحده را باید ابتدا بجا بیاورد و بعد این حاضره را بجا بیاورد) پس اولین قایل مرحوم کلینی است.

۲ــ صدوق(ره): ایشان تعبیر می کند «رُوی فیمن نام عن العشاءالاخره الی نصف اللیل انه یقضی و یصبح صائماً عقوبه» (۲) و بعد خودش اضافه می کند این صوم عقوبتاً جعل شده برای اینکه تفریط کرده و اهمیت نداده لذا باید چوبش را بخورد هر چند در آخرت عقوبت نداشته باشد. مشابه این که می گویند کسی که جاهل به نجاست بدن یا لباسش بود و با آن نماز خواند، نماز صحیح است ولی اگر می دانست و فراموش کرد چون خیلی اهتمام نداده و مبتلا شده به نسیان، باید نمازی را که با نجاست خوانده اعاده کند عقوبتاً لنسیانه. ۳ــ شیخ مفید(ره) (۳) ۴ــ سید مرتضی (ره) (۴) ۵ــ شیخ طوسی(ره) (۵) ۶ــ ابوالصلاح حلبی (ره) (۶) ۷ــ سلار(ره) (۷) ۸ــ ابن براج(ره) (۸) ۹ــ ابن شهرآشوب ۱۰ــ ابن زهره(ره) (۹) ۱۱ــ ابن حمزه(ره) در یک مورد وسیله (۱۰) ۱۲ــ کیذری(ره) (۱۱) ۱۳ــ علاالدین حلبی(ره) (۱۲) ۱۴ــ یحیی بن سعید(ره) (۱۳) ۱۵ــ قمی سبزواری(ره) (۱۴) ۱۶ــ علامه در تبصره (۱۵) ۱۷ــ الجوهره فی نظم التبصره (۱۶) که تا اینجا هفده نفر از بزرگان شد، اما بین متأخرین شیخ بهایی(ره) در اثنی عشریات، نظام الدین ساوجی (۱۷) (پنج باب جامع عباسی تالیف شیخ بهایی(ره) است، ایشان که فوت می کند دنباله کتاب را شاگردش، نظام الدین ساوجی ادامه داده و بحث کفارات مربوط به او هست) ملا احمد تونی(ره) در حاشیه شرح لمعه، مرحوم آقا سید اسماعیل صدر در حاشیه جامع عباسی (۱۸) ، مرحوم آقای بروجردی در استفتائاتی که از ایشان شده در جواب فرموده واجب است و اگر کسی این روزه را نگیرد قضا ندارد علی الاقوی، هر چند احتیاط استحبابی قضا است ولی ایشان در اصل مسئله فتوا می دهد که فردا صبحش باید روزه بگیرد. البته از مرحوم آقا سید محمد کاظم تعجب است که ایشان در عروه به این مسئله اشاره نکرده ولی خود ایشان در حاشیه جامع عباسی احتیاط کرده و تعبیر می کند که شانزدهم صومی که واجب است کفاره من نام عن صلاه العشاء است. اشخاص دیگری هم هستند که یا احتیاط کرده اند و یا فتوا داده اند بلی در قبال این اقوال، اکثر متأخرین واجب ندانستند.

۱- (۱) الکافی (طبع دارالحدیث) ج۶،ص۹۲ .

۲- (۲) من لایحضرالفقیه،ج۱،ص ۲۲۰ .

۳- (۳) المقنعه، ص۵۷۲.سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۲۷ .

۴- (۴) الانتصار،ص۳۶۵ . سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۳۹ .

۵- (۵) النهایه،ص۵۷۲ . . سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص ۶۰ .

۶- (۶) الکافی،ص۱۸۸ . . سلسله الینابیع الفقهیه،ج۶،ص ۱۲۹ .

۷- (۷) المراسم العلویه،ص۱۸۷. . سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۶۷ .

۸- (۸) سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۹۳ المهذب،ج۲،ص۴۲۳ .

۹- (۹) سلسله الینابیع الفقهیه،ج۶،ص۲۲۹ . غنیه النزوع،ص۱۴۱.

۱۰- (۱۰) سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۱۲۷ . وسیله،ص۳۵۴ .

۱۱- (۱۱) اصباح الشیعه،ص۴۸۹ سلسله الینابیع الفقهیه،ج۱۰،ص۱۳۷.

۱۲- (۱۲) اشاره السبق،ص۱۱۶ . سلسله الینابیع الفقهیه،ج۶،ص ۳۲۰ .

۱۳- (۱۳) الجامع للشرایع،ص ۱۶۰ .البته می فرماید : علی روایه .

۱۴- (۱۴) جامع الخلاف،ص۱۶۵ .

۱۵- (۱۵) ص ۱۶۰ .

۱۶- (۱۶) ص۱۷۸ .

۱۷- (۱۷) جامع عباسی و تکمیل آن(طبع قدیم) ،ص۴۶۳ .

۱۸- (۱۸) جامع عباسی و تکمیل آن(طبع جدید) ،ص۱۹۶ .

بررسی دلیل قائلین به وجوب:

می گوییم روایت مورد استناد مرسله است: «علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن مغیره عمن حدثّه عن ابی عبدالله (عَلَیْهِ السَّلَامَ)».

ملا احمد تونی و صاحب ریاض (۱) با توجه به اینکه عبدالله بن مغیره یکی از اصحاب اجماع است و اگر در سند، اصحاب اجماع واقع شده بودند و تا آنها طریق صحیح بود، دیگر نباید بعدی ها ملاحظه شوند، حکم به وجوب استناد به این روایت هر چند مرسل است، کرده اند .

در ریاض دلیل دومی آورده که سه نفر در مسئله ادعای اجماع کردند (البته ایشان دو نفر را ذکرکرده) سید مرتضی در انتصار و ابن زهره در غنیه و قمی سبزواری در جامع الخلاف دعوای اجماع کردند. لذا با توجه به اجماعی بودن باید به وجوب قایل شد.

اما دلیل اول یک مناقشه روشنی دارد که علی الفرض، اگر ما پذیرفتیم که وقوع یکی از اصحاب اجماع ولو عبدالله بن مغیره، در سند سبب می شود که اگر سند تا آنجا صحیح شد روایت را معتبر بدانیم _ که ما این را نمی گوییم _ اشکالی مرحوم فیض در وافی (۲) کرده _ و آن اشکال وارد است _ که همین عبدالله بن مغیره ای که ما از او، این مرسله را نقل کردیم، یک مرسله دیگری دارد که ظهور آن عدم وجوب است. «محمد بن علی بن محبوب عن العباس» مراد، عباس بن عامر است «عن عبد الله بن مغیره عن ابن مسکان» تا اینجای روایت صحیحه است «رفعه إلی ابی عبدالله (عَلَيْهِ السَّلَامَ) قَالَ مَنْ نَامَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَتَمَةَ فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يَمْضِيَ نِصْفُ اللَّيْلِ فَلْيَقْضِ صَلَاتَهُ وَ لْيَسْتَغْفِرِ اللَّهَ» (۳) آن نمازش را یا قضا کند یا بجا بیاورد (با تفاوت اینکه قضا را چگونه معنا کنیم) و استغفار کند که یک مسامحه ای کرده است. می گوییم مقام اقتضا می کرد که اگر وظیفه وجوبی (روزه گرفتن) در بین باشد قاعده این بود که باید بیان می شد که روزه بگیرد، در حالی که بیان نکرده. لذا می گوییم این ظاهر با ظاهر آن مخالف است. اگر گفتیم جمع عرفی این است که حمل به استحباب بکنیم باید به آن قایل شد یا اگر بگوییم چون تعارض دارند تساقط پیدا می کنند باز هم باید به عدم وجوب قایل شد.

۱- (۱۹) ریاض المسائل،ج۱۲ ،ص۴۳۴

۲- (۲۰) وافی،ج۸،ص۱۰۰۶ .

۳- (۲۱) جامع الاحادیث،ج۴،ص۲۵۲،ح۱۳ .

و اما نسبت به دلیل دوم می گوییم: صاحب ریاض به اجماعات غنیه خیلی اعتنا و توجه می کند با اینکه اگر کسی یک قدری ممارست داشته باشد، می داند کمتر مسئله خلافی است که ابن زهره در غنیه در آن دعوای اجماع نکرده باشد. او بر همان مختار خودش دعوای اجماع می کند که البته مراد، این اجماع مورد بحث ما نیست که خود این مسئله در کلمات فقها معنون بوده و نظر همه فقها هم همین بوده است. او قواعد کلیه ای که مورد قبول اصحاب بوده است را به عنوان کبری و بعضی از موارد را که بر آنها تطبیق داده را به عنوان صغرا قرار می داده و بعد از آن نسبت به نتایج، دعوای اجماع می کند. البته دیگران آن استنتاج ها را قبول ندارند. قهراً چنین اجماعی به درد نمی خورد و علاوه، حجیت اجماع منقول ثابت نیست و در آن بحث شده است و ثالثاً اجماع منقولی که به این نحوه نباشد در صورتی حجت است که اجماع معارضی نداشته باشد، در حالی که علامه (۱) و شهید اول (۲) می گویند اجماعی در مسئله نیست. ایشان می گوید مسئله اجماعی است و این دو بزرگوار هم می گویند مسئله اجماعی نیست و به یک چنین اجماعات منقول متعارض ما نمی توانیم اخذ کنیم حتی اگر ذاتاً هم نقل اجماع خود به خود حجت باشد. رابعا، خارجاً هم، به نظر می رسد که قبل از این بزرگوارانی که ما نقل کردیم فقهای دیگری بودند که صاحب رأی بودند در مسائل، و هیچ کدام از آنها قایل به وجوب نبوده اند. لذا علامه و امثال او که می گویند اجماع نیست چون دیدند آن فقها مباحث را عنوان کردند و هیچ کدام فتوایی ندارند اجماع رانفی کرده اند. نتیجه می گیریم که این ادله کافی نیست.

ص: ۳۲۸

۱- (۲۲) مختلف الشیعه ،ج۸، ص ۲۶۱ .

۲- (۲۳) غایه المراد،ج۳،ص۴۶۸ .

تشکیک در کلام قائلین به وجوب:

از طرفی به نظر ما خیلی از این نقل هایی که ذکر کردیم جای مناقشه دارد مثلا شیخ طوسی که فتوا به وجوب داده و می گوییم ظاهر کلامش وجوب است. خود ایشان در کتب دیگرش، کلی مسئله را که عنوان کرده چنین فتوایی نداده است. در خلاف اصلاً عنوان نکرده که یکی از اختلافیات بین ما و عامه این مسئله است. با اینکه در انتصار، سید مرتضی عنوان کرده و می گوید عامه قائل به وجوب نیستند و ما قائل به وجوب هستیم ولی شیخ که بعد از ایشان خلاف را نوشته عنوان نکرده است. همچنین در هیچ یک از کتابهایش غیر از نهایه، ایشان به وجوب حکم نکرده مثلاً مبسوط (که متأخر از نهایه نوشته است) در باب صوم، صوم های وجوب را که می شمارد، صوم «من نام عن العشاء » را ذکر نمی کند هر چند در مقام بیان نیز هست. در باب کفارات، کفاره امور مختلف را که در آنها کفاره صیام هست نقل می کند ولی این را ذکر نمی کند. در کتاب الجمل و العقود (که آن هم بعد از نهایه است) می گوید یازده مورد صوم واجب است و این صوم را ذکر نمی کند با اینکه در مقام بیان است. در کتاب اقتصاد (که آن هم بعد از مبسوط هست) می گوید صوم واجب یازده تاست و این صوم را ذکر نمی کند. حتی در خود نهایه، در بحث صوم که واجبات را می شمارد. همین یازده تا را می شمارد و این صوم را از جمله آنها نمی شمارد، با اینکه در مقام بیان است. همچنین در تهذیب باب مواقیت الصلوه روایات را اگر ذکر می کند این روایت کلینی (ویصبح صائما) را ذکر نکرده بلکه آن روایت دیگر که مرفوعه ابن مسکان بود و در آن فرموده بود «فلیقض صلوته و لیستغفر الله» را نقل نموده (بلی مرسله عبدالله بن مغیره را در باب کفارات نقل نموده است) لذا می گوییم ثابت نیست مرحوم شیخ قائل به وجوب باشد فضلا از ما بعدیها. و بعدیها هم، خیلی هایشان اتباع شیخ اند. خیلی وقت مراجعه کامل نداشته اند. وقتی شخصیتی مانند شیخ یک مطلبی گفته، می بینید خیلی هایشان عین همان مطلبی را که شیخ گفته، قایلند، مثلاً سلار جزء اتباع شیخ مفید است و کمتر جایی است مخالفت با استادش کرده باشد، اما نسبت به مرحوم کلینی، ممکن است بگوییم که اینکه کلینی روایت را ذکر کرده، اصل هدفش این بوده که اگر یک نمازی فوت شده و هنوز آن نماز بعدی را بجا نیاورده، واجب است ابتدا فائته را بجا بیاورد و نگذارد آن را بعدا بجا بیاورد، مگر اینکه مزاحم باشد، شما می بینید تمام روایات مسئله، راجع به این مطلب است و این روایت هم جزء همان هاست (در این روایت هم می گوید هنوز صبح نشده، که مزاحمت با نماز صبح پیدا کند، آن نماز عشا را بجا آورد.) به این تناسب، روایات مسئله را که ذکر کرده و در آخر و بعد از تمام شدن همه اینها، این مرسله، که مؤید روایات دیگر است را هم ذکر کرده است. خلاصه آن هدفی را که ایشان داشته، متوقف به این روایت نیست تا بگوییم نقل آن بیانگر قایل بودن به آن است.

از طرفی از فقهای اقدمین هم در مثل مختلف که کتابهای آنها در دسترسش بوده، هیچ فتوایی راجع به این مسئله نقل نشده و اکثر متأخرین هم که به عدم وجوب قائل شدند و شیء خیلی عجیب عبارت شیخ بهایی در اثنی عشریات است. ایشان می گوید: من نام عن العشاء الی الانتصاف فیصوم ذلک الیوم قاله الشیخ و وافقه ابن ادریس. در پاورقی نوشته لا یخفی أنّ موافقه ابن إدریس للشیخ طاب ثراهما تدلّ علی وجود دلیل آخر سوی خبر الآحاد، فیقوی العمل بذلک، و هذا هو الباعث علی التعرّض لموافقته (1) البته می گوییم در ذهن ایشان بوده که در کتب فقهی، موقعی که از مرحوم شیخ نظری نقل می کنند، کلام ابن ادریس هم نقل می شود و ایشان خیال کرده با اینکه ابن ادریس معمولا رأی مخالف دارد ولی در این مسئله، کلام شیخ را قبول کرده است. در حالی که این خطا را به خاطر اتکاء بر حافظه کرده است.

۱- (۲۴) _ التعلیقه علی الرسله الصومیه، ص۱۱۸.

صوم یوم عرفه ۹۰/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در این جلسه در ادامه بحث از روزه های مکروه، به بحث کراهت صوم عرفه در صورت همراهی با دو شرط پرداخته و شرط دوم را هر چند بر خلاف قاعده اولیه برشمرده اند، ولی آن را مطابق روایت وارده دانسته اند. البته روایت را دچار مشکل سندی می دانند. سپس به بحث صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف پرداخته، در طرح ادله مسئله، روایت فضیل بن یسار را نقل نموده و ضمن بر شمردن نظرات مرحوم آقای خوئی در سند و دلالت آن، سند آن را بدون اشکال دانسته و در بحث دلالی، توضیحی در مورد مستفاد از کلمه لاینبغی در لسان روایات داده و قرینه نخست بر اراده کراهت در روایت را توضیح داده اند. البته ادامه بحث دلالی را به جلسات آینده موکول نموده اند.

ص: ۳۳۱

صوم یوم عرفه:

مرحوم سید فرموده است:

«أمّا المکروه منه بمعنی قلّه الثواب، ففی مواضع أیضا: منها صوم عاشوراء و منها صوم عرفه لمن خاف أن یضعّفه عن الدعاء الّذی هو أفضل من الصوم و کذا مع الشکّ فی هلال ذی الحجّه خوفاً من أن یکون یوم العید» یکی از روزه های مکروه، صوم عرفه است. البته برای کسی که این روزه اش، منشأ می شود که افضل که دعاست از بین برود و نتواند درست دعا کند و همین طور در صورتی که شک در هلال ذی الحجه شده و اول ماه با استصحاب ثابت شده باشد، پس چون شاید این روز، روز عید است، مطلوب است که این صوم ترک شود.

راجع به هر دو شرط، هم روایت وجود دارد (۱) و هم در فتاوا آمده است. در توضیح شرط دوم می گوییم: قاعده اولیه اینچنین اقتضا ندارد، مثلاً اگر کسی نماز را با استصحاب طهارت بخواند، در حالی که در مقام ثبوت ممکن است بی وضو باشد نمی توانیم بگوییم عمل مکروهی را مرتکب شده و ثوابش کمتر می شود. دلیلی برای قلت ثواب در کار نیست. یعنی بالطبع ممکن است رعایت طهارت واقعیه از یک جهتی ثواب داشته باشد ولی بگوییم عمل کردن به استصحاب، مرتبه طبیعی ثواب را پایین می آورد، این جور نیست. منتها خصوص مسئله روزه عرفه منصوص است، در روایت فرموده شما این روزه را نگیرید، برای اینکه شاید با عید منطبق باشد. خود این نهی دلالت می کند که یک حزازتی در آن هست. منتها به جهت اشکال سندی (۲) ، به وسیله این روایت نمی توان، کراهت را اثبات کنیم. بلی اگر تسامح در ادله سنن را در باب کراهت هم قائل شدیم آنگاه می توان با این روایت، کراهت را ثابت نمود و الا مشکل است و ما هم قائل به اثبات کراهت با تسامح در ادله سنن نیستیم (۳) . البته ترک صوم به خاطر این روایات، بهتر است.

۱- (۱) - جامع الاحادیث ، ج ۱۱ ، ص۶۷۴، ح ۱۵ .

۲- (۲) - علی بن الحسن بن فضال عن عمرو بن عثمان عن حنان بن سدیر عن ابیه عن ابی جعفر(ع).

۳- (۳) - نکته ای از این روایت استفاده می شود که حرمت صوم یوم العید، حرمت ذاتی است و الا که حرمت ذاتی نباشد اگر انسان صوم عرفه را رجائا اتیان کند، حرامی در بین نیست تا شبهه ای در بین باشد.

صوم الضيف بدون إذن مضيفه:

مرحوم سید در ادامه فرموده است: «و منها صوم الضیف بدون إذن مضیفه و الأحوط ترکه مع نهیه بل الأحوط مع عدم إذنه أیضا».

یکی از روزه های مکروه این است که شخصی، مهمان کسی شده و بخواهد روزه بگیرد بدون اینکه استیذانی از صاحب بیت داشته باشد. البته مراد از استیذان در این گونه موارد، استیذان طریقی است زیرا استیذان موضوعیتی ندارد بلکه اگر احراز رضایت صاحب خانه را کرده باشد اشکالی باقی نمی ماند ولو در روایات و فتاوا، کلمه اذن وارد شده. خیلی مواقع، تناسبات حکم و موضوع و تفاهمات عرفی اقتضا می کند که یک شییء طریقی باشد یا نفسی باشد. در اینجا، اذن از باب مقدمه معتبر است یعنی برای اینکه انسان احراز بکند که طرف راضی است نه اینکه موضوعیتی برای نفس انشاء اذن «اذنت لک» وجود داشته باشد. چنانکه حتی اگر انشاء اذن باشد ولی کاشف از رضایت نباشد، آن هم کفایت نمی کند (1) . بله این درست است که بین نسبت اذن انشائی و رضایت عموم من وجه است.

ص: ۳۳۳

۱- (۴) من شنیدیم یکی از آقایان بزرگ که اسمش را نمی خواهم ببرم از شاگردهای مرحوم آقا ضیاء بوده وتقریبا همه استفاده های ایشان از آقا ضیاء بوده ،مرحوم آقا ضیاء مرجعیت تقلیدی نداشته ولی مرجع علمی سطح بالا بوده، بعضی ها بالأخره احتیاج داشتند که با بعضی از مراجع بزرگ رابطه ای داشته باشند. این آقا می خواسته درس آقا ضیاء را ترک کندو برود درس آقای نائینی(ایشان مرجع بود) از آقا ضیاء استجازه می کند. آقا ضیاء هم می گوید خب برو ،یک برویی می گوید، اجازه انشاء می کند ولی این انشاء خودش خیلی معنا داشته.

مرحوم سید، دو احتیاط استحبابی می کند که یک احتیاطش، یک قدری قوی تر است. می فرماید اگر مضیف نهی کرده که ضیف روزه نگیرد، احتیاط استحبابی مؤکد در این است که ضیف، روزه نگیرد بلکه اگر نهیی هم نکرده ولی رضایتش را احراز نکرده، بنابرتعبیر ما، و به تعبیر عروه، اذن نداده، باز هم احتیاط، ترک این صوم است.

مرحوم آقای خویی می فرمایند (۱) : که در مسئله سه قول است، یک قول که معروف و مشهور است همین کراهت مطلقا است که متن هم قائل شده، خواه مضیف نهی کرده باشد و خواه نهی نکرده باشد. البته اینکه ایشان المعروف و المشهور تعبیر می کند، ظاهراً چنین نیست. قائل به اینکه اذن معتبر است، خیلی زیاد است و شهرت در جائی تعبیر می کنند که ندرت در طرف مقابل باشد، در حالی که در اینجا، قطعاً ندرت در طرف مقابل نیست. البته اقوال را بعداً می خوانیم. قول دوم عدم جواز بدون اذن است. قول سوم هم قول به تفصیل است یعنی اگرمضیف نهی کرد، صحیح نیست و اما اگر نهی نکرد و کاشفی از رضا در کار نبود، آن موقع صحیح است منتها مکروه است. این قول را مرحوم محقق و بعضی های دیگر اختیار کردند. مرحوم آقای خویی می فرمایند اقوی همان قول مشهور است. بعد روایات مسئله را نقل می کنند.

بررسی ادله:

یکی از ادله، روایتی است که صدوق به سند خود از فضیل بن یسار نقل کرده است «عن أبی جعفر (علیه السلام) (و فی بعض النسخ أبی عبد الله (علیه السلام)) قال: قال رسول الله (صلّی الله علیه و آله): إذا دخل رجل بلده فهو ضیف علی من بها من أهل دینه حتی یرحل عنهم و لا ینبغی للضیف أن یصوم إلّا بإذنهم، لئلّا یعملوا الشی ء فیفسد علیهم ولا ینبغی لهم ان یصوموا الا باذن الضیف لئلا یحتشمهم فیشتهی الطعام فیترکه لهم (۲) ».

ص: ۳۳۴

۱- (۵) -موسوعه الامام الخوئی ،ج۲۲ ،ص ۲۲۰ به بعد .

۲- (۶) -جامع الاحادیث ،ج۱۱، ص۷۴۵،ح۱۱ .

بررسی سند روایت فضیل:

البته این روایت، با اسناد عدیده دیگری هم نقل شده، منتها، روایت، طبق آن اسناد، یا مرسل است یا طرق ثابت الضعف دارد. طریقی که مرحوم صدوق در مشیخه فرموده چنین است: «و ما کان فیه عن الفضیل بن یسار فقد رویته عن محمّد بن موسی بن المتوکّل ـ رضی اللّه عنه ـ عن علیّ بن الحسین السعدآبادیّ، عن أحمد بن أبی عبد اللّه البرقیّ، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن عمر بن اذینه، عن الفضیل بن یسار» (۱) در این طریق دو نفر مورد بحث وجود دارد، بقیه ثقاتند و در آنها حرفی نیست، یکی محمد بن موسی بن متوکل است که صدوق از او روایت می کند و دیگری علی بن حسین سعد آبادی است. درباره این دو نفر توثیق صریحی، وجود ندارد. اما علی بن حسین سعد آبادی، او هم جزء مشایخ بی واسطه ابن قولویه است و هم جزء مشایخ ابوغالب زراری. بنابر اینکه مشایخ ابن قولویه را ما ثقه بدانیم و یا شیخ بودن برای مشایخ اصحاب را در اعتبار کافی بدانیم، علی بن حسین سعد آبادی هم معتبر می گردد. و اما محمد بن موسی بن متوکل، او جزء شیوخ صدوق است و مرحوم صدوق از افراد اصاله العداله ای نیست که از هر کس، اخذ روایت بکند و با اینکه شک دارد که این شخص عادل است یا عادل نیست، ولی معامله عدالت بکند. صدوق اجازه کتابهای زیادی را به وسیله همین محمد بن موسی متوکل اخذ کرده است. لذا محمد بن موسی بن متوکل هم معتبر است. آقای خویی، اعتبار از این ناحیه را کافی نمی داند. اما می فرماید: سید بن طاووس در مورد سند یک روایت که در آن محمد بن موسی بن متوکل واقع شده، چنین تعبیر کرده است: «رواه الحدیث ثقاه بالاتفاق» (۲) . ایشان، دعوای اتفاق در توثیق تمام روات آن روایت نموده که یکی از آن روات، محمد بن موسی بن متوکل است. آقای خوئی می فرمایند که در این اجماع و اتفاقی که سید بن طاووس نقل کرده، لا اقل، یک یا دو نفر از قدمائی که به توثیق آنها می توان اعتماد نمود وجود دارد و همین مقدار، کافی در توثیق است. به بیان دیگر لازم نیست از بیان سید بن طاووس و دعوای اجماع ایشان، مدلول مطابقی جمله برای ما ثابت بشود که همه این افراد را توثیق نموده اند، بلکه مدلول تضمنی آن، که لااقل یکی، دو نفر از علمای معتبر توثیق کرده اند، کفایت می کند و از طرفی معارضی هم که ندارد لذا به آن اخذ می کنیم. ولی به نظر می رسد که این مسلک تمام نباشد. چطور اجماعاتی را که سید مرتضی یا سید ابی المکارم بن زهره ادعا می کنند، ما و مرحوم خوئی نمی پذیریم ولی اجماعی که سید بن طاووس ادعا نموده را ما بپذیریم؟ چه خصوصیتی در این اجماع هست؟ با اینکه در کتبی که در دست ما هست یا دیگران نقل کردند، هیچ کجا توثیقی راجع به محمد بن موسی بن متوکل نیست ولی ایشان ادعای اتفاق کرده، خیلی بعید نیست و احتمال قوی داده می شود که ایشان دیده که اصحاب، راجع به روایاتی که صدوق از محمد بن موسی بن متوکل نقل می کند، مناقشه نمی کنند و نمی گویند که در سند، محمد بن موسی هست، پس ما قبول نداریم، ایشان، از همین مطلب، کشف کرده که تمامی اصحاب با این افراد معامله وثاقت کرده اند. به هر حال هر چند این کلام آقای خوئی را قبول نکنیم ولی گفتیم که این روایت از ناحیه سند، اشکالی ندارد.

۱- (۷) - من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۴۲۱ .

۲- (۸) - فلاح السائل، ص۱۵۸.

بررسی دلالت روایت فضیل:

در این روایت، ابتدا تعبیر می کند شخصی که وارد شهری می شود مهمان هم دینهای خود از اهل آن شهر است ولی با تعلیلی که در ذیل ذکر می شود روشن می شود که مراد، ضیفی است که او را به منزل خودشان برده باشند والاـ شخصی که وارد شهری شده و در یک جایی، خودش، سکنی کرده، مناسبتی با این تعلیلی که حضرت می فرمایند ندارد. پس هر چند صدر روایت ضیف تشریعی (و اعتباری) را می گوید ولی به قرینه ذیل، مراد، ضیف تکوینی و واقعی است. (۱)

از نظر دلالت، در هر دو قطعه روایت کلمه "لا ینبغی" استفاده شده و ما مکرر عرض کردیم (نظرآقای خویی هم همین گونه است) که هر چند «لا ینبغی» در مصطلح فعلی ما به معنای کراهت است ولی به حسب استعمال در روایات بجای «لا یجوز» به کار برده می شده، به این معنا که نباید این کار خلاف را انجام دهد. مثال هایی که من عرض می کردم یکی این روایت است که در اصول همه شما آن را خوانده اید و بحثش شده «لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» که نمی خواهد بگوید کراهت دارد نقض یقین به وسیله شک، بلکه می گوید خلاف قاعده است که این کار را بکند. یا مثل «سُبْحَانَ مَنْ لَا یَنْبَغِی التَّسْبِیحُ إِلَّا لَهُ» که نمی خواهد بگوید تسبیح برای غیر خدا، کراهت دارد. یا در اکثر روایاتی که راجع به محرمات احرام هست به وسیله «لا ینبغی» تعبیر شده است. البته جامع بین تنزیه و تحریم هم مراد نیست. بلکه به معنای خصوص تحریم استعمال شده نه اینکه معنای آن جامع باشد و در مورد تحریم منطبق شده، پس به «لا ینبغی» نمی شود برای جامع استدلال کرد. البته همان طور که «لا یجوز» استثناءاً در مواردی که شدت کراهت دارد، ادعائا، استعمال می شود، احیاناً «لا ینبغی» هم در بعضی موارد، اینچنین استعمال شده ولی مادامی که این ادعای مجازی، ثابت نشده باشد باید به همان حرمت اخذ بکنیم. (۲)

ص: ۳۳۶

۱- (۹) ــ نکته ای قابل ذکر است که در قدیم، به شخص غریب خیلی سخت می گذشته، در آن زمان، مسافرخانه و هتل و.. که نبوده لذا برای ترغیب در اینکه نگذارند شخص، در غربت تنها بماند و نتواند مشکلات را حل نماید، ثواب های بسیاری را برای میهمان نمودن ذکر کرده اند که من خیال می کنم برای آن زمانها بوده.

۲- (۱۰) - برای توضیح بیشتر در مورد کلمه لاینبغی به ضمیمه همراه این جزوه مراجعه شود.

مرحوم آقای خویی می فرمایند که دو قرینه در روایت برای عدم حرمت وجود دارد. یکی این است که در روایت، تعلیلی آمده (لئلایعملوا الشی ء فیفسد علیهم) و مراد از این تعلیل این نیست که ممکن است مضیف، غذایی تهیه کرده باشد و روزه ضیف، موجب شود که آن غذاها خراب و فاسد شده، بخواهند آن را دور بریزند، لذا چون روزه ضیف، سبب حرام و اسراف می شود، این روزه حرام است. زیرا از فساد طعام می توانند به وسیله تصدق یا نگهداری در محل مناسب یا ... جلوگیری نمایند. پس مراد چیست؟ ایشان می فرمایند: «فالمراد عدم بلوغ المضیف مقصده من إکرام الضیف فیفسد علیه غرضه و هذا یناسب الکراهه و التنزیه کما هو ظاهر». البته می گوییم این مطلب صحیح است. این روایت در صدد بیان یک مطلب طبیعی است نه آنکه در صدد بیان یکی از تأسیسات شرع باشد. اینکه شخصی به مهمانی رفته و مضیف زحمت تهیه غذایی را کشیده ولی میهمان روزه گرفته، خلاف جهات اخلاقی است و از امور مکروهی است که آداب اجتماعی اقتضا می کند که این کار را نکند و البته این مطلب، مناسب با تنزیه است و به حدّی نیست که عقاب و امثال آن داشته باشد.

ایشان قرینه دومی نیز ذکر می کنند که انشاء الله در جلسه آینده مطرح می نماییم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ضمیمه درس ۵۳۷ با استفاده از کتاب نکاح (تقریرات دروس حضرت استاد)، ج، ص: ۲۱۲۸

معنای «لا ینبغی» در روایات:

ص: ۳۳۷

بـا مراجعه به روایـات در می یـابیم که لا ینبغی ظهور در تحریـم دارد، مثلًا در باب محرمات احرام، در بسـیاری موارد با لفظ «لا ینبغی» تعبیر شده است (۱) ، در جمله «سـبحان من لا ینبغی التسبیح الّا له»، لا ینبغی به معنای لا یجوز است، در حدیث معروف استصـحاب جمله «فلیس ینبغی لـک ان تنقض الیقین بالشـک» این عبـارت به معنای تحریم است، در برخی روایات برای اثبات تحریم به عبارت «لا ینبغی» استدلال شده است (۲) که از آن اسـتفاده می شود که این کلمه به معنای خصوص تحریم است، نه جامع بین تحریم و تنزیه، چون با جامع نمی توان برای یک قسم خاص اسـتدلال کرد، مثلاً در روایت حج پیامبر «صلی الله علیه و آله»، در تعلیل این نکته که پیامبر(ص) نمی توانـد احرام حـج خود را به عمره تمتع تبـدیل کنـد این جمله آمده است: «لکنی سقت الهـدی و لا ینبغی لسائق الهـدی ان یحل حتی یبلغ الهدی محله (۳) » این جمله در این مقـام گفته شـده که نه پیامبر و نه دیگران حق تحلّل قبل از این که هدی به محل خود برسد نداشته اند.

۱- (۱۱) ـ (توضیـح بیشتر) برخی از روایات باب حج که در آن لا ینبغی به معنای حرمت بکار رفته است: الاحرام من مواقیت خمسه لاـ ینبغی لحـاج و لا لمعتمر أن ان یحرم قبلها و لا بعـدها (کافی ۴: ۳۱۹/ ۲)، من لبس ثوبـاً لاـ ینبغی له لبسه ففعل ذلک ناسـیاً او ساهیاً او جاهلًا فلا شـی ء علیه و من فعله متعمـداً فعلیه دم (کافی ۴: ۳۴۸/ ۱)، من نتف ابطه ... او لبس ثوبـاً لا ینبغی له لبسه او اکـل طعامـاً لاـ ینبغی له اکله و هو محرم ففعـل ذلـک ناسـیاً او جاهلًا فلیس علیه شـی ء و من فعله متعمـداً فعلیه دم شـاه (تهذیب: ۳۶۹/ ۱۲۸۷)، لا ینبغی للمحرم ان یأکل شـیئاً فیه زعفران و لا شـیئاً من الطیب (کافی ۴: ۳۵۵/ ۱۰)، لا ینبغی ان یتعمد [المحرم] قتلهـا [أی قتل القمله] (کافی ۴: ۳۶۲/ ۲)، لاـ ینبغی للرجـل الحلاـل ان یزوج محرما و هو یعلم انّه لا یحل له (کافی ۴: ۳۷۲/ ۵)، لاـ ینبغی للمرأه ان تلبس الحریر المحض و هی محرمه و اما فی الحرّ و البرد فلا بأس (کافی ۶: ۴۵۵/ ۱۲)، لیس ینبغی للمحرم ان یتزوج و لا یزوج محلّا (تهذیب ۵: ۳۳/ ۱۱۳۷).

۲- (۱۲) ـ مثال دیگر غیر از مثالی که اسـتاد «مـدّ ظلّه» آورده اند این روایت است: لا تمس شـیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامـک و اتق الطیب فی طعامـک و امسـک علی انفـک من الرائحه لاـ طیبه و لاـ تمسـک عنه من الریـح المنتنه فـانّه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیّبه (کافی ۴: ۳۵۳/ ۱).

۳- (۱۳) ـ کـافی ۴: ۲۴۶/ ۴، تهذیب ۵: ۴۵۵/ ۱۵۸۸، (توضیـح بیشتر) عبـارت فوق قیاسـی از نوع شـکل اول است که جمله «سـقت الهدی» صغری و جمله «لا ینبغی لسائق الهدی» کبری آن است و از آن حرمت تحلّل بر پیامبر(صورت) نتیجه گرفته می شود. در نقـل هـای دیگر حـج پیـامبر(صورت) به جای «لا ینبغی» کلمات دیگری بکار رفته که ظهور آنها در تحریم واضـح تر است و معلوم می گردد این تعـابیر با تعبیر «لا ینبغی» به یک معنا بوده و همه به معنای تحریم است: لکنی سـقت الهـدی و لیس لسائق الهـدی ان یحل حتی یبلغ الهـدی محله (فقیه ۲: ۲۳۶/ ۲۲۸۸)، لم یکن یسـتطیع [النبی «صـلی الله علیه و آله»] ان یحل من اجل الهـدی الّـذی کان معه، انّ اللّه عزّ و جلّ یقول: و لا تحلقوا رءوسـکم حتی یبلغ الهـدی محلّه (کافی ۴: ۲۴۹/ ۶)، و نیز در نقل تهذیب ۵: ۲۵/ ۷۴ می خوانیم: و لکنی سـقت الهـدی فلاـ یحل من ساق الهـدی حتی یبلغ الهـدی محلّه، نیز نگاه کنیـد به تهذیب ۵: ۸۹/ ۲۹۳.

خلاصه با مراجعه به روایات، ما استظهار می کنیم که لا ینبغی به معنای لا یجوز است (۱)

(۲)

(۳)

(۴)

(۵)

(۶) ، البته کلمه «لاـ یجوز» هم گـاه در مقام بیان حکم اخلاقی به کار رفته، در نتیجه از آن حرمت فقهی اسـتفاده نمی شود. در مورد کلمه لا ینبغی هم همین گونه است که گاه به قرینه مقام به معنای کراهت می باشد، ولی اگر قرینه ای در کار نباشد

۱- (۱۴) ــ (توضـیح بیشتر) روایـاتی که در آن لا ینبغی به معنای حرمت بکار رفته بسـیار است ما در اینجا به نقل چنـد روایت که دلالت روشن تری در این زمینه دارد اکتفا می کنیم:

۲- (۱۵) – سألت أبا عبد اللّه «علیه السـلام» عن الرجل یزرع ارض آخر فیشترط علیه للبذر ثلثاً و للبقر ثلثاً قال لا ینبغی ان یسمی بذراً و لا بقراً فانما یحرم الکلام (کافی ۵: ۶۲۷/ ۵۴ و شبیه آن در رقم ۶).

۳- (۱۶) – عن زراره بن اعین عن ابی جعفر «علیه السـلام» قال لا ینبغی نکاح اهل الکتاب، قلت: جعلت فداک، و این تحریمه؟ قال قوله «وَ لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» (کافی ۵: ۳۵۸/ ۸).

۴- (۱۷) – قال رسول اللّه «صلی الله علیه و آله» اوصانی جبرئیل بالمرأه حتی ظننت انّه لا ینبغی طلاقها الّا من فاحشه مبینه (کافی ۵: ۵۱۲/ ۶).

۵- (۱۸) – قـال النبی «صـلی الله علیه و آله» انه لاـ ینبغی ان یسـجد احـد لاحـد و لو جاز ذلک لامرت المرأه ان تسـجد لزوجها (بحار ۱۷: ۴۰۸/ ۳۴).

۶- (۱۹) – در روایتی درباره دفن ابراهیم فرزنـد پیامبر(ص)، پس از اشاره به این امر که پیامبر(ص) خود در قبر وی فرود نیامد آمـده است: ... فقال الناس انّه لا ینبغی لاحد ان ینزل فی قبر ولده اذ لم یفعل رسول اللّه «صـلی الله علیه و آله» بابنه، فقال رسول اللّه «صـلی الله علیه و آله»: أیهـا النـاس انه لیس علیکم بحرام ان تنزلوا فی قبور اولاـدکم، لکن آمن اذا حـل احـدکم الکفن عن ولده ان یلعب به الشیطان فیدخله عن ذلک ما یحبط اجره (بحار ۲۲: ۱۵۵/ ۱۳) به نقل از محاسن ص۳۱۳ و کافی ۳: ۲۰۹/ ۷).

بررسی روایت فضیل بن یسار ۹۰/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در ادامه بررسی روایت فضیل بن یسار به عنوان یکی از ادله مورد استناد در بحث صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، ابتدا نظر مرحوم آقای خوئی در تمسک به دو قرینه داخلی برای دلالت روایت بر کراهت را ذکر کرده، فرموده اند: قرینه اول (تناسب تعلیل مذکور در روایت با کراهت) در دلالت خود، احتیاج به ضمیمه ای دارد و آن را تشریح نموده اند (این حکم، حکمی تاسیسی نیست بلکه بر طبق بنای عقلاست لذا تعلیل مذکور نیز در حد ارتکاز عقلاست که آن هم کراهت است، نه حرمت). همچنین فرموده اند: قرینه دوم (کشف اتحاد سیاق در دو حکم مذکور در روایت از اراده کراهت در مسئله مورد بحث) بر خلاف مبنای کثیری از علما، از جمله خود مرحوم آقای خوئی و حضرت استاد است و بیان نموده اند که در سیاق واحد بودن دو حکم مذکور در روایت، سبب از بین ظهور قابل تمسک شده، لذا به وسیله اصل برائت، به عدم حرمت، حکم می نماییم. سپس روایت هشام بن الحکم را به عنوان دومین روایت مورد استناد، قرائت فرموده و در دلالت آن، نظر مرحوم محقق و آقای خوئی را مطرح کرده و به نکاتی در مورد آن پرداخته اند.

بررسی روایت فضیل بن یسار:

یکی از روایات مورد استناد در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، روایت فضیل بن یساراست (۱) . در مورد این روایت که ظاهر ابتدایی اش حرمت چنین صومی است، آقای خویی می فرمایند (۲) : این روایت صحیح السند است و از نظر دلالت هم، دو قرینه در آن وجود دارد که مراد از آن، حرمت صوم بدون استیذان نیست، قرینه اول تعلیلی است که در روایت ذکر شده که می گوید شاید مضیف، غذائی برای این میهمان تهیه ای نموده باشد و چون میهمان روزه گرفته، مضیف به غرض خود که مهمان نوازی است، نمی رسد و این مطلب با کراهت مناسبت دارد نه با حرمت. قرینه دوم این است که این روایت متضمن دو وظیفه است. یعنی هم برای ضیف وظیفه تعیین کرده که بدون اذن صاحب خانه روزه نگیرد تا زحمات آنها هدر نرود و هم برای صاحب خانه وظیفه تعیین کرده که او هم بدون اذن میهمان روزه نگیرد. برای اینکه اگر صاحب خانه روزه گرفت، میهمان حیا نموده، با اینکه اشتها به غذا دارد ولی یا نمی خورد یا به خیلی مختصر قناعت می کند. ایشان می گوید در این حکم دوم هیچ کسی به حرمت قائل نشده لذا به اقتضای وحدت سیاق می گوییم حکم اول نیز کراهت است نه حرمت.

ص: ۳۴۰

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج۱۱، ص۷۴۵، ح۱۱ .

۲- (۲) -موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۱.

به نظر می رسد که قرینه اولی که ایشان ذکر کردند نیاز به یک ضمیمه ای دارد و آن اینکه، ممکن است کسی اشکال کند

که چرا بایـد از ظهور کلمه «لا ینبغی» در حرمت، رفع ید کرد؟ در حالی که شارع می تواند بگوید، چون صوم ضـیف با توجه به اینکه صاحب خانه زحمت کشیده و غذا تهیه کرده، یک نحوه هتک و ایذاء است، حرام است.

ولی ممکن است، نظر آقـای خویی به این جهت باشـد که من عرض می کنم یـک مطلبی راجع به «علی الیـد» را، از بعضـی از بزرگان شنیدم که می فرمود ضمان «علی الید» در جائی است که این شییء که در دست دیگری قرار گرفته (یا به عقد فاسد یا غضـباً) و الان تلف شده، اگر در دست خود صاحب شیء بود یقینا یا احتمالا محفوظ می ماند ولی اگر در دست خود صاحب شیء هم بود، مثلا زلزله می شد یا سـیل می آمد و همه چیز از بین رفت و این شـیء تلف می شد، دیگر، در ا ینجا «علی الید»، ضمـان را اثبـات نمی کنـد. (البته ایشـان در فتوی چنین قائل بود ولی بیانی برای آن ذکر نمی کرد). در توضـیح این مطلب می گوییم: ظاهراً در مواردی که تأسیسـی صـرف است، که هیچ ربطی به اشـخاص، عقلا و بنای عقلا ندارد مثل عبادات و استثناءاً بعضی از معاملات، باید لفظ و حدود لفظ را ملاحظه نمود که چگونه و به چه میزان دلالت می کند. چون یک شیء بی سابقه است که حد و حدود آن به دست جاعل آن است. اما اگر در یک شی ای بنای عقلا هم هست (تأسیسی نیست) مثل ضمانات، شـارع که لفظ را القاء می کنـد، بیش از آن مقـداری که بنای عقلا، در آن است فهمیـده نمی شود. زیرا در این گونه امور که خلاف ارتکاز و یک تعبـد مهم نیست، اگر مراد شارع اوسع از بنای عقلا بود، بایـد به آن مصادیق مشـتبه یا مصادیقی که بنای عقلا در آن نیست، تصـریح می کرد والا اگر بدون تصریح به اینگونه مصادیق، لفظ را القاء کند، به همان که عقلاء می فهمند منصرف می شود زیرا شارع مقدس هم که در این محیط وارد شده، مثل خود آنها حرف می زند، لذا همان گونه هم، از کلام شارع اسـتفاده می شود. حال، این مسـئله صوم مهمان بدون اذن صاحبخانه هم، از امور تأسیسی شرع و بدون سابقه نیست بلکه یک شـیء ارتکازی و متعارفی است که در نظر همه اشخاص وجود دارد و البته این امر ارتکازی، به حدّ الزام و حرمت نیست. بلی اینکه شـخص به مهمانی برود و صاحبخانه هم غـذائی تهیه کنـد ولی میهمان روزه گرفته باشد، خلاف ادب اجتماعی و در حـد کراهت است. تعلیلی هم که در روایت آورده شـده، بیـان همـان امر ارتکـازی در نزد عقلاـست نه آنکه بیـان یـک قانون شرعی تأسیسـی باشـد. و ارتکاز عقلا در این گونه موارد، در حدّ کراهت است مثل اینکه کسـی که هدیه ای را داده، بخواهد پس بگیرد، عند العقلاء، کار زشتی است ولی به حدّی نیست که به حدّ حرمت برسد. حال در مسئله مورد بحث هم می گوییم شایـد نظر آقـای خویی هم، به همین مطلب باشـد. یعنی درست است که امکـان دارد که شارع این صوم را تحریم کرده باشـد ولی در محیطی که عقلا به حدّ تحریم قائل نمی باشند بلکه تنها، به کراهت قائلند، تعلیلی ذکر شد، مطابق همین ارتکاز است.

اما راجع به قرینه دومی که مرحوم آقای خوئی ذکر می کنند (کشف اتحاد سیاق در دو حکم مذکور در روایت، از اراده کراهت در صوم ضیف بدون رضایت مضیف) می گوییم: مبنائی خیلی از علما دارند که می گویند اگر دو جمله در یک عبارت قرار گرفته شده باشند، که در یکی، قرینه ای وجود دارد که می فهمانند از این جمله خلاف ظاهر اراده شده، نباید به خاطر آن قرینه، در ظاهر جمله دیگر تصرف کنیم بلکه باید به ظاهرش اخذ کنیم. مثلاـ اگر دو دلیل در یک عبارت قرار گرفتند که هر دو ظاهر در وجوب بودند ولی استحباب یکی، به وسیله دلیلی ثابت شد، به ظهور دیگر، در وجوب صدمه نمی زند. می گویند در «اغسل للجمعه و الجنابه» ظهور ابتدایی (بنابر اینکه ظهور امر در وجوب باشد) این است که هم غسل جمعه واجب است و هم غسل جنابت. حال اگر در مورد غسل جمعه، استحباب ثابت شد، به ظهور غسل جنابت در وجوب، لطمه نمی زند و باید آن را اخذ کرد. (۱) حال بر اساس این مبنا که عده کثیری قائل اند، سیاق، ضرر به ظهور اولی «لا ینبغی» در حرمت (که این ظهور را آقای خویی تصدیق کرده اند) نمی زند. ولی ما می گوییم: در مثل «اغسل للجمعه و الجنابه» که ظهور اولیه اش وجوب بود ولی می دانستیم غسل جمعه مستحب است، جمع دو حکم، قرینه می شود که شارع می خواهد بگوید، شخص، آنکه مناسب است را انجام بدهد. (البته از دلیلی دیگر باید بفهمیم که کدام واجب است و کدام مستحب است یا همه اش مستحب است) بلی ظهور اولیه در وجوب از بین می برد. الان، شما با ارتکاز خودتان ملاحظه کنید که در روایات که می گوید و عین همین تعبیر هم در کتب قدمای علما آمده است: اگر می خواهید حج بجا بیاورید، وقتی خواستید از خانه خارج شوید، فلان دعا را بخوانید. وقتی به کجا رسیدید، فلان ذکر را بگویید، به مکه که رسیدید این کار را بکنید، بعد طواف انجام بدهید، بعد نماز طواف بخوانید. نمی خواهد بگوید همه اینها واجب است الا آنهایی که بعداً بیان کنیم یا بگوید همه اینها مستحب است. بلکه می خواهد بگوید کسی که حج می خواهد بجا آورد باید اعمالی که متناسب با حاجی است، انجام دهد که بعضی از آنها واجب و بعضی ، مستحب است و از این عبارت، حکم این اعمال، از نظر استحباب و وجوب، به دست نمی آید. لذا اگر انسان دچار تردید شود که این عمل واجب است یا مستحب، باید از ادله دیگر کشف شود. نتیجه می گیریم که این تعبیری که آقای خویی کرده اند و اتحاد سیاق را قرینه بر کراهت قرار داده، صحیح به نظر نمی آید. بلی آن ظهور اولیه در حرمت را، از بین می برد و قهراً چون ظهور در حرمت، از بین رفت، اصل برائت اقتضا می کند که حرام نباشد. لذا می گوییم هر چند در حکم به کراهت، مثل مرحوم آقای خوئی نظر می دهیم ولی به اصل برائت تمسک می کنیم نه به دلیل الاجتهادی و ظهور روایت در کراهت.

۱- (۳) - به این مبنا بسیاری قائلند. مثلا آقای حکیم قائلند و مرحوم آقای خوئی نیز به این مبنا قائلند برای نمونه: ان رفع الید عن الظهور فی جمله لقرینه لا یستوجب رفع الید عن الظهور فی جمله أخری علی ما أوضحناه فی الأصول)أجود التقریرات ج۱ ،ص۹۴(و لأجله أنکرنا قرینیه اتحاد السیاق نظیر ما ورد من الأمر بالغسل للجمعه و الجنابه، فإن طبیعه الأمر تقتضی الإیجاب عقلا و قیام القرینه علی الاستحباب فی الجمعه لا یصرف ظهوره عن الوجوب فی الجنابه)موسوعه الإمام الخوئی ،ج، ص ۱۳۵).

بررسی روایت هشام بن الحکم:

روایت دیگری که برای مسئله صوم ضیف، به آن استدلال شده، روایت هشام بن الحکم است. «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِ السَّلَامَ) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) مِنْ فِقْهِ الضَّیْفِ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعَهِ الْمَرْئَهِ لِزَوْجِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صَلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصِیحَتِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ مِنْ بِرِّ الْوَلَدِ بِأَبَوَیْهِ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَیْهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا کَانَ الضَّیْفُ جَاهِلًا وَ کَانَتِ الْمَرْئَهُ عَاصِیَهً وَ کَانَ الْعَبْدُ فَاسِداً عَاصِیاً وَ کَانَ الْوَلَدُ عَاقّاً (۱) ».

نکته ای در این روایت وجود دارد که در کلمات علما، نوعاً، کلمه «والد» وجود دارد و «والده» وجود ندارد و به همین روایت هم، برای مختارشان استدلال کردند. به نظر می رسد که از «والد»، جنس اراده کردند و نظر ما هم (همانطور که مکرر هم عرض کردیم این است) این است که اگر در خود کلمه والد و امثال آن، قرینه خارجی نباشد، جنس اراده می شود یعنی هم پدر را شامل می شود و هم مادر را. بلی اگر با هم، ذکر شود، از هر کدام معنای مخصوص به خود، اراده می شود.

آقای خویی می فرمایند که قطعا، ظاهر این روایت، مراد نیست چون به صرف اینکه پسر، اذن نگرفته، عاق بشود و عبد، عاصی شود و زن، فاسق بشود و میهمان، جاهل شود، صحیح نمی باشد پس باید توجیهی در آن بشود. مرحوم محقق توجیهی نموده و فرموده مراد از اینکه می گوید باید اذن بگیرد، یعنی مخالفت با نهی نکند

۱- (۴) - جامع الاحادیث، ج۱۱، ص۷۴۵، ح۱۰.

خلاصه درس ۹۰/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در این جلسه به ادامه بحث پیرامون مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف پرداخته، به بررسی روایت هشام بن الحکم به عنوان یکی از ادله مورد استناد در مسئله پرداخته، ابتدا در تصحیح سند آن، بحثی راجع به احمد بن هلال مطرح نموده، علاوه بر طرح نظر مرحوم آقای خویی و نقد آن، استاد با اینکه وی را ضعیف می شمرند ولی اخذ روایت را در زمان استقامت او می دانند. سپس به بررسی دلالی روایت پرداخته، کلام مرحوم آقای خویی را در لزوم تصرف در دلالت ظاهری روایت به خاطر غیر قابل تصدیق بودن آن و عدم قول کسی از فقهاء به آن تشریح نموده و در جهت رد آن، عبائر قائلین از قدما را قرائت می فرمایند و در آخر نتیجه می گیرند که به ظاهر روایت و لااقل به نحو احتیاط وجوبی باید قائل شد.

ص: ۳۴۴

ادامه بحث پیرامون روایت هشام بن الحکم:

یکی از روایات مورد استناد در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف ،روایت هشام بن الحکم است . «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِ السَّلَامَ) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) مِنْ فِقْهِ الضَّیْفِ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الْمَرْئَهِ لِزَوْجِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صَلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصِیحَتِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ مِنْ بِرِّ الْوَلَدِ بِأَبَوَیْهِ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَیْهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا کَانَ الضَّیْفُ جَاهِلًا وَ کَانَتِ الْمَرْئَهُ عَاصِیَةً وَ کَانَ الْعَبْدُ فَاسِداً عَاصِیاً وَ کَانَ الْوَلَدُ عَاقّاً (۱) ».

بررسی سند روایت:

در کافی سند روایت بدینگونه است: مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیی، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ مَرْوَکِ بْنِ عُبَیْدٍ، عَنْ نَشِیطِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ:عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام (۲) .

در من لا یحضر، روایت را چنین نقل نموده «وَ رَوَی نَشِیطُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع (۳) » و نه در اصل کتاب و نه در مشیخه ، طریقی به نشیط، ذکر نکرده است.

در رابطه با توثیق احمدبن هلال، نظر آقای خویی، این است که از کلام نجاشی وثاقتش استفاده می شود. زیرا نجاشی درباره او تعبیر می کند: «صالح الروایه». البته بعد از این عبارت، می گوید: «یعرف و ینکر» که معنایش این است که بعضی از روایات او معمول به است (شناخته شده است) و بعضی از روایات او غیر معمول به است (شناخته شده نیست) ولی خود شخص صالح الروایه است و اهل جعل و ... نیست. آقای خویی از این ناحیه اعتماد می کند. اضافه می کنیم که با توجه به قدح و مذمت

خیلی شدیدی که درباره او از ناحیه حضرت عسکری (سَلَامُ اللَّهِ عَلَیْهِ) وارد شد، طبع قضیه، اقتضا می کند که علمای دارای موقعیت، بعد از انحراف او، شاگردیش را نکرده و از او اخذ حدیث نکنند. بالطبع روایاتی که از او اخذ شده، روایات قبل از آن انحراف او بوده است. شاید بعضی بگویند: احمد بن هلال از اول منحرف بوده و بعداً کشف انحراف او شده. هنگامی که محمدبن عثمان عمروی از ناحیه حضرت، سفارت، پیدا کرد، او تحمل نکرد و انحراف خود را بروز داد ولی به نظر می رسد: اولاً چنین مطلبی معلوم نیست. خیلی مواقع، هنوز امتحان پیش نیامده، اشخاص، آدم خوبی هستند یعنی خلافی از آنها سر نمی زند ولی بعدا، در وقت امتحان، نمی توانند بعضی امور را تحمل کنند و منحرف می شود. ثانیا فرض کنیم از اوّل، هم منحرف بوده ولی به قدری مورد قبول و مراجعه بوده که از رواتی که مذمت او را، نقل می کردند، قبول نمی کرده اند، تا چهار مرتبه، مذمت، از ناحیه معصوم صادر می شود و در آخر، می پذیرند. در یکی از مذمتها حضرت می فرمایند: این رواتی که برای شما نقل می کنند، اشخاصی هستند که ما اعتماد به آنها کرده ایم و کسی حق ندارد از آنها قبول نکند. خیلی ظاهر الصلاح بوده ، پنجاه و چهارمرتبه حج بجا آورده که بیست مرتبه آن پیاده بوده است (۴) . پس می گوییم موقع اخذ روایت از او، هر گونه که باطنش بوده ولی فرد مقیدی بوده بلی شاید به طور نادر خلافی از او سر می زده والا اگر نادر نبوده، نمی شود که تا آخر آبرویش محفوظ مانده باشد، طبعا اگر او پایبند نبود و دروغهای خیلی واضح می گفته، طول این مدت، انحرافش روشن می شده است و بر اساس این جهت، اصحاب، روایاتی که نقل نموده را در کتبی که برای عمل تهیه شده مثل کافی و من لا یحضر و ... وارد کرده اند لذا بعضی مثل مجلسی (۵) می گویند اخذ این روایات، قبل از انحراف اوست لذا به روایت عمل می کنند. البته بعضی مثل مجلسی ثانی (۶) و صاحب ذخیره (۷) ، طریق دیگری برای تصحیح این روایت دارند وآن اینکه، این روایت که در من لا یحضر به نشیط بن صالح، ابتدا شده، از کتاب نشیط اخذ شده و برای کتاب نشیط، طریق صحیح وجود دارد. کلینی کتاب او را به وسیله ابوغالب زراری، از علی بن حسین سعد آبادی ، از احمد برقی، از پدرش ، از نشیط ، نقل می کند نتیجه می گیریم که از نظر سند نباید اشکال کرد.

۱- (۱) - جامع الاحادیث ،ج۱۱،ص۷۴۵ ،ح۱۰ .

۲- (۲) - الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج، ص: ۶۰۶.

۳- (۳) - من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۱۵۵.

۴- (۴) -رجال الکشی ،ص۵۳۵،ح۱۰۲۰ .

۵- (۵) _ لوامع صاحبقرانی؛ ج، ص: ۵۷۴.

۶- (۶) - روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۴۲۹.

۷- (۷) ۷- موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۴.

بررسی دلالت روایت:

راجع به دلالت گفتیم که مرحوم آقای خویی می فرمایند : ظاهر روایت، مقطوع البطلان است. زیرا کسی نمی گوید که اگر فرزند ، برای روزه گرفتن از والدین خود استیذان نکرد، عاق می شود و یا زوجه و یا عبد ، در صورت عدم استیذان، عاصی می شوند پس باید روایت را به گونه ای دیگر معنا کرد و می فرمایند: «المتحصّل من سیاقها المبالغه فی تحقّق ما اشتملت علیه من الأوصاف، فلسانها یفرغ عن الکراهه (۱) » و عرض می کردیم تعبیر مبالغه راجع به کلام امام مناسب نیست. البته، جواهر هم، این تعبیر را دارد (۲) و ایشان تبعاً للجواهر این تعبیر را کرده اند. بلی مرادشان، مجاز بالمشارفه است و خواسته اند بگویند کسی این کار را بکند «هلك من حیث لا یعلم» و قریب به این مراحلی که در روایت ذکر شده است. سپس معنای دومی هم احتمال می دهند که مراد صورتی است که حقوق زوج یا مولی ، مراعات نشده باشد یا صوم ولد سبب ایذاء والدین باشد. قهراً راجع به موضوع بحث ما که خود اذن یکی از حقوق است وراء حقوق دیگر، یک چنین چیزی ایده آل نیست.

ولی راجع به این فرمایش آقای خویی ، می شود یک مطلبی را ادعا کرد (من به نظرم این مطلب آمد و بعد دیدم که دو نفر از بزرگان هم همین را قائل شده اند) که تعبیری که در روایت نسبت به ضیف آمده کلمه جاهل است. به نظر می رسد از اینکه در مقابل عاصی ، عاق ، فاسق، در ضیف، جاهل تعبیر کرده، می شود بین ضیف و بقیه تفکیک کرد و گفت ضیف آن ادب اجتماعی را نداشته و وظیفه ای که اجتماع برای ضیف قرار داده است که باید صاحب خانه را احترام کند و نسبت به زحمات او بی اعتنایی نکند، انجام نداده است و این، یک خلاف ادب اجتماعی است که عرف مردم آنرا مکروه می دادند ومطلب تأسیسی نیست. (بعضی از کارها هست که از نظر عرفی، قبیح است ولی به حدّ تحریم نیست مثلا کسی هبه ای کرده و مالی را به کسی بخشیده، بعد بخواهد آنرا پس بگیرد، عرف می گوید کار زشتی است. در روایت تعبیر می کند که مثل این است که کسی، قیّ خودش را بخورد). پس حکم شارع هم در حد همان عرف مردم (کراهت نه حرمت) است. این تعبیر را هم صاحب مدارك (۳) دارد و هم مجلسی اوّل.

۱- (۸) _ ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲۴.

۲- (۹) - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج، ص: ۱۱۷.

۳- (۱۰) _ مدارك الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج، ص: ۲۷۷.

البته در مورد زوجه و عبد و فرزند ، که تعبیر عاصی و عاق شده، از باب ناچاری، باید تصرفهای دیگری بکنیم. البته مرحوم صدوق در علل الشرایع (۱) می گوید: پسر در مقابل پدر، در امور مباحه وظیفه دارد که اگر ، راضی نباشد یا اجازه ندهند، آن امر مباح را مرتکب نشود ولی در واجبات و حتی مستحبات ، هیچ حقی ندارد ،حتی نهی هم بکند، نهی شان کالعدم است. در مقابل خدا، پدر چه حقی دارد؟ خدا برای نماز شب ترغیب کرده است ولی پدر بگوید تو نماز شب بجا نیاور یا خدا به روزه تشویق کرده و می گوید روزه بگیر، پدر بگوید روزه نگیر (به گونه ای که اگر این فرزند روزه گرفت یا نماز شب خواند، عاق و عاصی محسوب شود) البته اگر ما فقط ادله عامه را داشتیم، ممکن بود که این گونه، قائل شویم، ولی ظاهر این روایت این است که اذن پدر برای صوم تطوعی، یکی از حقوق است.

مطلب عمده ای که باقی می ماند، این است که آقای خویی می فرمایند: ظاهر روایت مقطوع البطلان است و کسی که اینگونه قائل شده باشد، نیست، باید عبائر قوم را نقل می کنیم تا ببینیم که کسی قائل شده یا نشده است؟ بلی مطلبی که می شود گفت (که قبلاً هم عرض کردیم) این است که اذن به معنای انشاء، (اذنت لک) لازم نیست. مثلا پسر می خواهد روزه بگیرد، بگوییم باید به پدر اطلاع بدهد که من می خواهم روزه بگیرم . آیا شما اجازه می دهید یا نه؟ مطمئناً اینگونه لازم نیست و عرض کردیم: به تناسبات حکم و موضوع، بعضی جاها ، انشاء، موضوعیت دارد مثل معاوضات که مالک باید انشاء کند و بگوید به شما اجازه می دهم این کار را بکنید والا اگر کسی بخواهد خانه دیگری را با علم به رضا ، بفروشد، این معامله، معامله فضولی است یا با علم به رضا برای کسی زن بگیرد یا عیال کسی را طلاق بدهد، اینها کفایت نمی کند بلی در مواردی، اذن، طریقی است (مقدمه برای کشف از رضا است) نه موضوعی. مثل خیلی از تصرفاتی که معاوضه ای در کار نیست. حال عبائر قوم را می خوانیم تا ببینیم اینکه آقای خوئی گفتند که این مطلب را هیچکس قائل نشده، لذا مجبوریم از ظهور بدوی این روایات رفع ید کنیم ، صحیح است یا نه؟

ص: ۳۴۷

۱- (۱۱) _ علل الشرائع؛ ج، ص: ۳۸۵.

نقل اقوال قدماء:

مرحوم کلینی در کافی عنوان باب را «بَابُ مَنْ لَا یَجُوزُ لَهُ اِلَّا بِإِذْنِ غَیْرِهِ (۱) » قرار داده است . یعنی کسانی که اذن غیر در روزه ی تطوع آنها معتبر است والا بدون اذن آنها جایز نیست . در این باب، بحث ضیف و مضیف و مملوک و مولا و زوجه و زوج و ولد و والد هست . در باب «وجوه الصیام (۲) » که صیام چند قسم داریم، واجب داریم، حرام داریم ، مشروط به اذن داریم، تأدیبی داریم. روایت زهری را نقل می کند. ظاهر این تعابیر این است که ایشان به این مطلب معتقد است. در فقه رضوی در صوم الإذن یعنی صومی که اذن در آن معتبر است ، گفته «فإن المرأه لا تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها و العبد إلا بإذن مولاه و الضیف لا یصوم إلا بإذن صاحب البیت (۳) » و در مقنع (۴) هم، همینگونه وارد شده، و در هدایه (۵) صدوق هم همینگونه. منتها در هدایه صدوق، مطلب را به روایت زهری نسبت داده است . مرحوم شیخ نهایه (۶) فرموده است: «و أما صوم الاذن فلا تصوم المرأه تطوعا إلا بإذن زوجها، فان صامت من غیر إذن جاز له أن یفطرها و یواقعها». البته دیدم بعضی ها اشتباه کرده اند و گفته اند از تعبیر «أن یفطرها» معلوم می شود که قبلاً (و بدون اذن) صحیح بوده و به وسیله مواقعه باطل می شود ولی این تعبیر اشتباه است چنانچه در بحث نیت مفطر هم، عرض کردیم که تعبیر صحیح این است که نیت مفطر مبطل هست یا نه زیرا طبق تحقیق، نفس نیت مفطر، بطلان حاصل می شود و شخص، دیگر قصد قربت صومی ندارد ولی اگر اینها را بجا آورد کفاره هم دارد. افطار غیر از ابطال است. افطار اتیان همین امور ده گانه است . ولی اگر با نیت مفطر، روزه اش را باطل کرد کفاره ندارد چون «لم یأت بالمفطر» .در اینجا هم صوم زوجه باطل است ولی زوج حق دارد که موجب افطار او بشود، یعنی امساک او را بشکند «فلا تصوم المرأه تطوعا إلا بإذن زوجها، فان صامت من غیر إذن جاز له أن یفطرها و یواقعها فإن کانت صائمه من قضاء شهر رمضان لم یکن له ذلک» ایشان نسبت به قضاء فرموده حق ندارد ولی تعبیر کلیه واجبات نکرده است «و العبد لا یصوم تطوّعا إلا بإذن مولاه و الضّیف لا یصوم تطوّعا إلا بإذن مضیفه». در مبسوط (۷) فرموده «و أما صوم الإذن فثلاثه أقسام صوم المرأه تطوعا بإذن زوجهافإن صامت بغیر إذنه لم ینعقد صومها و کان له أن یفطرها ، أما ما هو واجب علیها من أنواع الواجبات فلا یعتبر فیه إذن الزوج، و کذلک المملوک لا یتطوع إلا بإذن سیده و لا یعتبر إذنه فی الواجبات، و الضیف کذلک لا یصوم تطوعا إلا بإذن مضیفه، و لا إذن علیه فی الواجبات». اصباح (۸) قطب الدین کیذری، همین عبارت مبسوط را دارد در الجمل و القعود (۹) آمده: «و صوم الإذن ثلاثه أنواع صوم المرأه تطوعا باذن زوجها، و المملوک کذالک باذن مولاه، و الضیف کذالک باذن مضیفه». شیخ در اقتصاد (۱۰) هم همین طور بیان کرده . عبارت سرائر (۱۱) این است: «أمّا صوم الإذن، فلا تصوم المرأه تطوعا إلا بإذن زوجها، فإن صامت من غیر إذنه، فلا ینعقد صومها و العبد لا یصوم تطوعا إلا بإذن مولاه، و الضیف لا یصوم تطوعا إلا بإذن مضیفه، فإن صاما من غیر إذن، فلا ینعقد لهما صیام شرعی، و یکونان معذورین، و لا یکونان مأجورین» که تصریح کرده مرتکب گناه هم شده و تنها باطل نیست. البته دیگران هم که حکم به بطلان نموده اند قهراً حرمت تشریعی هم استفاده می شود . مرحوم محقق، اوّل در شرایع می گوید با نهی باطل می شود ولی اذن شرط نیست ولی درنافع که بعد از شرایع نوشته و معتبر که شرح نافع است از آن نظر عدول کرده و فرموده «لا یصح صوم الضیف ندبا من غیر إذن مضیفه، و لا المرأه من غیر إذن الزوج و لا الولد من غیر إذن الوالد، و لا المملوک بدون إذن مولاه». در قواعد و تذکره هم در بعضی جاهایش، عین مطلب نافع را آورده. در معتبر (۱۲) فرموده: «لا یصح صوم الضیف ندبا إلا بإذن مضیفه ، و لا المرأه من غیر اذن زوجها، حاضرا کان، أو غائبا» یعنی در غیابش هم که اصلاً تمتعی، در کار نیست باز هم شرع لازم کرده که باید اذن باشد در مقابل شافعی که می گوید که در غائب شرط نیست «و لا طاعه له فی الواجب، و لا المملوک» بعد ایشان می فرمایند «هذا مما

اتفق علیه علماؤنا» در حالی که خود ایشان، در شرایع فتوای دیگری داده بود، کأنّه می خواهد بگوید ما اشتباه و غفلت کردیم «هذا مما اتفق علیه علماؤنا و أکثر علماء الإسلام، و قد رویناه عن الزهری عن علی بن الحسین (عَلَیْهِ السَّلَامَ) و روی عنه (عَلَیْهِ السَّلَامَ) قال قال رسول اللّه (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) من نزل علی قوم فلا یصم تطوعا إلا بإذنهم» بعد حکمت نهی شرع را ذکر می کند. منتها راجع به ولد و والد می گوید «و استحببنا ذکر الولد مع الوالد فی الأصل (۱۳) ، مراعاتا للأدب مع الوالد، و لیس بلازم بل علی الأفضل» بعد هم می فرمایند «و کل ما ذکرناه متفق علیه عند الأصحاب» .

۱- (۱۲) - الکافی (ط - دار الحدیث)، ج، ص: ۶۰۵.

۲- (۱۳) _ الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج، ص: ۴۲۷.

۳- (۱۴) _ فقه الرضا؛ ص: ۲۰۲-سلسله الینابیع الفقهیه ،ج۶،ص۴ .

۴- (۱۵) _ المقنع ،ص: ۱۸۱. سلسله الینابیع الفقهیه ،ج۶،ص۱۴ .

۵- (۱۶) _ الهدایه فی الأصول و الفروع؛ ص: ۲۰۱. . سلسله الینابیع الفقهیه ،ج۶،ص۳۶ .

۶- (۱۷) _ النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ ص: ۱۶۹.

۷- (۱۸) _ المبسوط فی فقه الإمامیه؛ ج، ص: ۲۸۳.

۸- (۱۹) _ إصباح الشیعه بمصباح الشریعه؛ ص: ۱۳۳.

۹- (۲۰) _ الجمل و العقود فی العبادات؛ ص: ۱۲۱.

۱۰- (۲۱) _ الاقتصاد ،ص: ۲۹۳.

۱۱- (۲۲) _ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج، ص: ۴۲۰.

۱۲- (۲۳) _ المعتبر فی شرح المختصر؛ ج، ص: ۷۱۲.

۱۳- (۲۴) -کلمه «فی الاصل» را ما دقیق نفهمیدیم چون آنکه از کلمه اصل ابتداءاً به نظر می آمد یعنی در نافع زیرا معتبر شرح نافع است .ولی در نافع راجع به ولد اصلاً صحبتی نیست . لذا احتمال می دهم که از آنجا قبلاً روزه هائی که به طور کلی مستحب دانسته را بیان کرده و بعد روزه ی دو سه مورد را استثناء کرده ، مراد ایشان این است که صوم ولد، جزء آنهایی است که مشروع است .لذا «بالأصل» یعنی اصل کلی مسئله که صوم مستحب است که اوّل ذکر نموده است.

یحیی بن سعید در جامع (۱)

فرموده: «لا تصوم المرأه، و العبد، و الضیف ندبا إلا بإذن السید و الزوج و المضیف و لا استئذان فی الواجب». این مطلب، در کتب علامه و دیگران هم، هست. خلاصه، هر چند عده دیگری، حکم به کراهت کردند ولی کتب خیلی زیاد است که اشخاص، یا صریحا گفتند «لا ینعقد» تعبیر شان اینها را گفتند و یا ظواهر کلامشان این است که منعقد نمی شود. حال چطور ما با وجود این تعبیرها، بگوییم که هیچ کسی قائل نشده است. لذا به نظر می رسد که ما داعی برای تصرف در روایت نداریم و از طرفی جمع کثیری از قدماء هم قائلند پس باید بگوییم احراز رضایت در این موارد معتبر است ولو بالتعبد الشرعی ، ولااقل از موارد احتیاط واجبی است که نمی شود آنرا ارجاع به دیگری داد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

خلاصه درس ۹۰/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد در این جلسه، نکاتی را در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف مطرح نموده اند:

۱ـ بر خلاف کلام مرحوم خوئی که قول به کراهت را معروف و مشهور می دانند، ادعای اتفاق بر بطلان این صوم در نظر علماء قبل از فخرالمحققین بعید نیست، چنانچه بعد از ایشان هم، قول به کراهت و حرمت، قولان مشهوران است. ۲ـ ادعای مرحوم محقق در معتبر مبنی بر اتفاق بر بطلان این صوم با وجود قول به کراهت در متقدمین بر ایشان را چنین تصحیح می شود که مراد قائلین به کراهت، کراهت ذاتی است که مساوق با بطلان است. ۳ـ تفسیر مرحوم خوئی از کلام مرحوم صدوق در ذیل روایت هشام صحیح نمی باشد. و در انتها اشاره ای به اختصاص این مسئله به صوم تطوعی در نظر فقهاء و در روایات مورد استناد نموده اند.

ص: ۳۴۹

۱- (۲۵) ـ الجامع للشرائع؛ ص: ۱۶۳.

بررسی کلام مرحوم خوئی در مورد قول مشهور در مسئله:

مرحوم آقای خوئی درباره صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، مدعی شدند که معروف و مشهور، قول به کراهت است. (چنانچه بعضی دیگر هم، این مطلب را دارند) و ما عرض کردیم که چنین شهرتی در کار نیست. البته می خواستم نکته ای اضافه عرض کنم که به نظر ما با مراجعه به کلامات قوم معلوم می شود که از زمان فخر المحققین به بعد، اکثرا، قائل به کراهت شده اند ولی نه به معنای اینکه مشهور باشد بلکه، هم کراهت و هم حرمت، قولان مشهوران، هستند. البته قائل به

کراهت بیش از قائل به حرمت است، منتها کراهت، اشهر باشد به این معنا که قول مقابل ندرت دارد، چنین نیست. اما قبل از زمان فخر المحققین، حتی نسبت به مرحوم علامه، بعید نیست که کسی ادعای اتفاق بر حرمت و عدم جواز بکند.

توضیحی درباره ادعای مرحوم محقق مبنی بر اتفاق بر بطلان:

فرمایشی از محقق در معتبر نقل کردیم که ادعای اتفاق بر عدم صحت کرده بود. البته این ادعای اتفاق، موجب تعجب بود. چرا ایشان این ادعا را کرده، در حالی که قبل از ایشان، عده ای قائل به کراهت شده بودند و حتی خود ایشان هم، قبلاً به تفصیل بین نهی و عدم نهی قائل شده بود. برای رفع این مشکل باید یک توضیحی عرض کنم: از کلمات قوم استفاده می شود که تعد ادی از روزه ها، حرمت ذاتی دارد و بعضی، کراهت ذاتی دارند. دارای حرمت ذاتی اند یعنی علاوه بر اینکه باطلند، حرام هم هستند یعنی کسی که این روزه ها را بگیرد، حتی اگر کسی قصد قربت هم نکند، مرتکب خلاف شرع شده است (نه آنکه حرمت تشریعی داشته باشند که اگر قصد قربت کرد، چون تشریع لازم می آید، بگوییم مرتکب خلاف شرع شده است) مثل اینکه زنا و غیبت، محرم ذاتی اند نه از جهت اینکه اگر قصد قربت کرده باشد چون به شارع انتساب داده، حرام بشود. لذا اگر کسی قصد عنوان صوم [(۱)] در عید قربان یا ایام تشریق کرد، اتیان عنوانی را نموده است که حرمت ذاتی دارد. لذا در روایات آمده است که اگر کسی شک در ثبوت هلال ذیحجه داشت (هر چند به وسیله استصحاب و امثال آن، به حسب حکم ظاهری شرعی ماه ذیحجه برایش تصحیح شده) صوم روز نهم ذیحجه را بهتر است که ترک کند چون شاید این روزه، روزه دهم باشد. این مطلب کشف می کند که حرمت صوم العید، حرمت ذاتی است والا اگرحرمت آن، تشریعی باشد، کسی رجاءاً روزه بگیرد، اشکالی ندارد. چون اگر در واقع، روز نهم بود، در این صورت، مستحب خوبی را انجام داده و اگر در واقع، روز دهم باشد، چون رجاءاً گرفته و به شرع هم، نسبت نداده، مشکلی ندارد. و اما اینکه روزه هائی مکروه ذاتی هستند یعنی در مقابل آنها که حرمت ذاتی دارد، این روزه ها، کراهت ذاتی دارد. ما مکرر عرض کردیم عبادت نمی تواند مکروه باشد یعنی فعل آن، در مقابل ترکش، مبغوض شارع باشد زیرا اگر شارع بدون قید و شرط بگوید این کار را انجام ندهید، دیگر مکلف نمی تواند آن را به قصد قربت انجام دهد بلی در بعضی موارد به وسیله قرائن، معلوم می شود که مراد شارع از اینکه فرموده این کار را نکنید این است که فرد دیگر را بجا بیاورید که در این صورت منافات ندارد که خود این عمل هر چند در مقابل عدم، مطلوبیتی دارد ولی در مقابل یک فرد دیگر، رتبه کمتری دارد و اگر شما فاعل کاری هستید این مصداق را انتخاب نکنید، فرد دیگر را انتخاب کنید مثلاً اگر می خواهید نماز بخوانید، نماز واجب تان را در حمام نخوانید. البته معلوم است که اینگونه کراهت احتیاج به قرینه دارد والا اگر بدون قرینه گفتند این کار را نکنید، نمی توانیم بگوییم در مقام ترجیح فردی بر فرد دیگری است بلکه در این هنگام ترک آن، علی وجه الاطلاق، بر فعلش ترجیح دارد و دیگر نمی توان برای خاطر خدا، آنرا انجام داد زیرا لازمه کراهت ذاتی، بطلان عمل است. حال می گوییم: در ابتدا به ذهن مرحوم محقق آمده بوده که مراد عده ای از فقهاء قبلی که می گویند این صوم، صوم ضیف مکروه است، این است که ثوابش کمتر است زیرا کراهت در عبادت به این معناست که این فرد، نسبت به فرد دیگر، ثوابش کمتر باشد لذا در شرایع، قول به تفصیل (حرمت در صورت نهی و کراهت در صورت عدم نهی) را انتخاب کرده ولی بعداً که دقت بیشتری کرده و دیده آقایان این کراهت را در مقابل حرمت ذاتی قائلند، پس مرادشان کراهت ذاتی است و کراهت ذاتی در عبادات مساوق با بطلان است. لذا در کتب متأخرش، تجدید نظر نموده و با اینکه همین کلمات قوم را دیده، ادعای اتفاق کرده و فرموده که بالاتفاق باطل است. البته تعبیر ایشان

اتفاق بر بطلان است، نه بر حرمت. علاوه بر این، ایشان دیده نکاتی در کلمات قبلی ها هست که همین مطلب را می رساند. مثلاً- از کلام ابن زهره در غنیه نیز این مطلب را می توان استفاده نمود. (غنیه که یکی از کتبی است که قبل از محقق نوشته شده و در آن دعوای اجماع بر کراهت نموده) تعبیر غنیه این است «و یستحب للمرأه أن لا تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها، و کذا العبد مع مولاه و الضیف مع مضیفه، و هذا هو صوم الإذن، کل ذلک بدلیل الإجماع المشار إلیه، و طریقه الاحتیاط (۲) » طریقه احتیاط شاید معنایش این است که کسی که بی اذن، روزه گرفت، معلوم نیست عملش صحیح باشد ولی اگر با اذن شد قدر متیقن از صحت است. لذا اگر انسان بخواهد مطمئن باشد که مطلوب شارع را آورده، طریق احتیاط، این است که استیذان کند و همچنین اینکه فرمود: «یستحب أن لا تصوم إلا بإذنها» یعنی اگر بی اذن شد، ترک الصوم مطلوب است. و با مطلوبیت ترک علی وجه الاطلاق، دیگر فعلش، نمی تواند مقرب باشد. یا مثلاً کلام جمل العلم (ولو راجع به ضیف نیست ولی از آن هم می شود، استفاده این مطلب را نمود): «و یکره صوم المرأه تطوعا بغیر إذن زوجها، و العبد بغیر إذن مولاه (۳) ». یا مثلاً کلام وسیله که می گوید «و أما صوم النفل فأربعه أضرب صوم الإذن و صوم الأدب و صوم الکفاره و صیام التطوع. فالأول ثلاثه صوم المرأه تطوعا و العبد و الضیف ینبغی أن یکون بإذن الزوج و السید و المضیف (۴) » یعنی این روزه بخواهد مصداق برای مستحب قرار بگیرد، با اذن، مصداق قرار می گیرد. یا کلام اشاره السبق «مکروه و هو صوم الزوجه و العبد و الضیف تطوعا إلا بإذن زوجها (۵) » لذا می گوییم با توجه به این نکات، نظر مرحوم محقق، در معتبر عوض شده. البته در معتبر تعبیر حرمت هم ندارد، ایشان می فرماید: «لا یصح صوم الضیف» لا یصح تعبیر می کند که همان بطلان است «لا یصح صوم الضیف ندبا إلا بإذن مضیفه ، و لا المرأه من غیر اذن زوجهاو لا المملوک إلا بإذن مولاه هذا مما اتفق علیه علماؤنا و أکثر علماء الإسلام» بعد هم بعضی روایات را نقل می کند. بعد دوباره می گوید «و کل ما ذکرناه متفق علیه عند الأصحاب (۶)

ص: ۳۵۰

۱- (۱) - بعضی از واجبات شرعی، از امور قصدی و بعضی از امور غیر قصدی هستند چنانچه بعضی عبادی و بعضی غیر عبادیند. صوم از اموری است که هم قصدی و هم عبادی است. لذا انسان برای اینکه جنبه عبادیتش درست بشود باید قصد قربت بکند و برای اینکه اصل صوم محقق بشود، باید قصد عنوان بکند زیرا اگر بی قصد عنوان _ حتی بنابر قول به اعم که ما هم عقیدمان اعم است _ از تمام آن منهیات صوم امساک کرد، باز روزه صدق نمی کند، بله صوم لغوی را اتیان نموده.

۲- (۲) - غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع؛ ص: ۱۴۹.

۳- (۳) _ جمل العلم و العمل؛ ص: ۹۶.

۴- (۴) _ الوسیله إلی نیل الفضیله؛ ص: ۱۴۷.

۵- (۵) - اشاره السبق، ص۱۲۲ .

۶- (۶) - المعتبر فی شرح المختصر؛ ج، ص: ۷۱۲.

(۱) ». علامه حلی هم در چند کتاب، تصریح به بطلان نموده، (فرموده بدون اذن جایز نیست یعنی بدون اذن، صحیح نیست) ولی بعضی آقایان، به علامه نسبت دادند که در منتهی و تذکره و ... قائل به کراهت شده ولی اگر کسی در عبائر همین کتاب ها هم دقت کند، می فهمد که ایشان به بطلان قائل شده. در منتهی می گوید: «لا یصوم العبد تطوّعا إلّا بإذن مولاه» و بعد هم می گوید «لا تتطوّع المرأه بالصوم إلّا بإذن زوجها فلم یکن مشروعا لها إلّا برضاه» تفریع کرده عدم مشروعیت را به «لا تتطوّع» و تعبیر «لا یصوم العبد تطوّعا إلّا بإذن مولاه» و «و الضیف لا یصوم تطوّعا إلّا بإذن مضیفه» را در یک ردیف ذکر می کند و بعضی روایات و حدیث زهری را نقل می کند. حدیث زهری از آن احادیثی است که ظهور خیلی روشن دارد که بی اذن، صحیح نیست چون می گوید بعضی روزه هاست که انسان اختیار دارد بگیرد یا نگیرد، بعضی روزه ها هم هست که صوم حرام است، بعضی روزه ها هم هست که صوم واجب است، بعضی روزه ها هم هست که صوم الإذن است یعنی با اذن درست می شود. ظاهرش این است که در مقابل صوم الخیار است که انسان مختار است به گرفتنش یا نگرفتنش و داخل محرمات نیست که ذاتاً حرام باشد و جزء واجبات هم نیست که بی قید و شرط واجب باشد بلکه این صوم، با اذن، صحت پیدا می کند. و بعد از اینکه همه اینها را ذکر کرده، ایشان می فرمایند «و الضیف لا یصوم تطوّعا إلّا بإذن مضیفه قال رسول الله (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) من نزل علی قوم فلا یصوم تطوّعا إلّا بإذنهم، و قد اشتمل علیه حدیث الزهریّ عن علیّ بن الحسین (عَلَیْهِما السَّلَامَ) و لأنّ فیه طیب قلب المؤمن من مراعاته، فکان مستحبّا، فلا نعلم فیه خلافا من علمائنا» اینکه بعد از این مقدمات، می گوید مستحب است را دو جور می شود یکی اینکه اگر اذن گرفت مصداق مستحب می شود ولی اگر اذن نگرفت، یک کار باطل و لغوی است و کار لغو را اگر نسبت به شرع بدهد حرام می شود و معنای دیگر اینکه با استیذان مصداق مستحب می شود ولی اگر استیذان نکرد باطل است و«لم یکن مشروعا» که در صدر فرمود.

۱- (۷) ۵ – منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج، ص: ۳۸۵.

نکته دیگر راجع به کلام آقای خوئی است. ایشان ابتدا، از روایت نشیط بن صالح عن هشام بن الحکم استظهار می کند که این لسان کراهت است. البته ما می گوییم نمی فهمیم چه گونه استظهاری است بعد ایشان در ذیل می فرمایند که ما باید از ظاهر این روایت رفع ید بکنیم و آنرا به کراهت حمل کنیم (غیر از حمل به صورت مزاحمت با حقوق، که آن هم یک وجه دیگری است) و بعد هم، این مطلب را از کلام صدوق در علل استظهار می کنند، می فرماید که صدوق، همین روایت را نقل کرده بعد، این جمله را دارد البته آقای خوئی عبارت را نقل نکرده و فرموده مضمونش این است. عبارت این است «لیس للوالد علی الولد طاعه فی ترک الحجّ تطوعاً کان أو فریضه، و لا فی ترک الصلاه، و لا فی ترک الصوم تطوعاً کان أو فریضه، و لا فی شی ء من ترک الطاعات (۱) ». ولی ما می گوییم: مرحوم صدوق چنین نمی گوید، اینکه فرموده «لیس للوالد علی الولد طاعه» معنایش این است که اگر والد، امر یا نهی کرد، این امر و نهی اش کالعدم است. حال روایت می گوید که اگر نهی والد را مخالفت کنی، عاق می شوی، ایشان می گوید این نهی کالعدم است و حکم شرعی در جای خودش محفوظ است، واجبش همان وجوب خودش را دارد، مستحب هم، استحباب خودش را دارد نه اینکه مستحب روی عنوان ثانوی، می شود مکروه قریب به حرمت که آقای خوئی این جوری می خواهد ادعا کند. بلکه مرحوم صدوق یا می خواهد بگوید این روایت مخالف مسلمات را چون نمی توانیم عمل کنیم، باید کنار بگذاریم. یا می خواهد بگوید این روایت محمول به موردی است که حقوق اشخاص به وسیله این عمل از بین برود.

۱- (۸) - علل الشرائع؛ ج، ص: ۳۸۵.

آیا این بحث مختص صوم تطوعی است؟

بحثی باقی مانده که اکثر کتب، عنوان مسئله را صوم تطوعی، قرار داده اند. عده ای تصریح کردند که صوم واجب، احتیاج به استیذان ندارد و آنهائی هم، که در تعبیرشان، کلمه صوم آورده اند، ظهور در همین دارد. البته این بحث به مفهوم وصف یا مفهوم لقب مبتنی نیست. اگر متکلم در مقام بیان باشد حتی آن چیزهایی که هیچ جا مفهوم ندارد، مفهوم پیدا می کند مثل اینکه سؤال می کند «ما الذی لا ینجسه شیء» حضرت می فرمایند «کر». چون او سؤال نکرده بود که یک مثال بزنید، گفته بود معیار بدهید و حضرت هم در جواب در صدد بیان معیار هستند. لذا در اینجا منکرین مفهوم هم می گویند به نحو سلب کلی مفهوم دارد. حال در مورد بحث، علما که کتاب و رساله می نویسند، اگر شرطیت اذن در دیگر انواع صوم نیز باشد، نباید آنها فقط به صوم تطوع اقتصار می کردند.

از طرفی مسئله در تمامی کتب به همین نحو ذکر شده، فقط در دو، سه کتاب، مسئله را با تأمل ذکر کرده اند. یکی علامه در تذکره است و دیگری محقق اردبیلی در ذخیره و کفایه. مرحوم علامه فیه اشکال تعبیر کرده که آن هم، کأنّه تقریر است (۱) . و مرحوم سبزواری فقط فرموده است: «استشکل المصنف فی التذکره جواز المنع فی الموسع إذا طلب التعجیل (۲) ».

اما از لحاظ روایات، همین گونه که آقای خوئی فرموده اند، در بعضی از روایات، حکم را روی صوم برده که معنایش این است که همه اقسام صوم احتیاج به اذن دارد و در بعضی، حکم را روی صوم تطوع قرار داده است. آن وقت اطلاق آن روایت با مفهوم این روایت، فی الجمله منافات پیدا می کند. جمع بین آنها را در جلسه بعد پی می گیریم.

ص: ۳۵۳

۱- (۹) تذکره الفقهاء؛ ج، ص: ۲۰۲.

۲- (۱۰) : ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲۴ وکفایه الأحکام؛ ج، ص: ۲۵۲.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

خلاصه درس ۹۰/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مدظله در ادامه بحث از حکم صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، در اختصاص یا عدم اختصاص این حکم به صوم تطوعی، قول به اختصاص را دارای شهرت بسیار قوی برشمرده اند، البته چند نفر از فقهاء را نام برده اند که در واجب موسع نیز این حکم را قائلند. در ادامه کلام مرحوم آقای خوئی که اقتضای جمع بین ادله ــ بنابر مبنای ایشان در مفهوم وصف که مفهوم فی الجمله است ــ اختصاص به تطوع است را تشریح کرده و بیان می کنند بنابر مبنای ایشان، به عدم اختصاص و بنابر مبنای مشهور در مفهوم وصف ــ مفهوم به نحو سلب کلی ــ به اختصاص باید قائل شد و نتیجه می گیرند که از آنجا که در وصف، مفهوم فی الجمله، قول صحیح می باشد و همچنین به مقتضای تعلیل در روایت و وجود قائل به عدم اختصاص، حکم مسئله شامل واجب موسع، لااقل به نحو احتیاط وجوبی، نیز می شود.

آیا این حکم، مختص روزه مستحبی است؟

بحث در این است که هر حکمی (بطلان یا حرمت یا کراهت به معنای اقل ثواباً) را در مسئله صوم ضیف بدون احراز رضایت مضیف، قائل شویم آیا این حکم، مختص روزه مستحبی است یا روزه واجب موسع هم، همین حکم را دارد؟

از لحاظ اقوال، شهرت بسیار قوی (نصاً یا ظاهراً) این است که این حکم، به روزه مستحبی اختصاص دارد. در مقابل، تعدادی از بزرگان، بالصراحه یا بالظهور، قائل به تعمیم به واجب موسع هم، شده اند. البته معلوم است که، واجب مضیق، منوط به اذن نیست، شارع مقدس، چنین حقی را که مستلزم معصیت است، برای دیگران قرار نداده است. از جمله آنها شهیدین، در لمعه (۱) و شهر لمعه (۲) هستند که قید تطوع را ذکر نکرده اند (نه راجع به فرزند و پدر، نه راجع به مرأه و زوج، نه راجع به ضیف و مضیف و نه راجع به عبد و مالک) بلکه حکم را به طور کلی بیان کرده اند. مرحوم سلار در مراسم (۳) ، در بحث ضیف، تطوع را قید نکرده ولی در مرأه و عبد، قید نموده است. مرحوم علامه، فقط در تذکره (۴) در صوم واجب موسع زوجه بدون اذن زوج، تأمل دارد ولی فتوا نداده و فرموده «فیه اشکال». مرحوم سبزواری در ذخیره (۵) و کفایه (۶) ، این کلام علامه را نقل کرده و نظر مخالفی نداده که مشعر به این است که ایشان هم، همین شبهه را دارد. مرحوم میرزای قمی در غنائم درباره صوم ضیف می فرمایند: مقتضای روایت این است که موسع هم مانند تطوع نیاز به اذن داشته باشد، ولی اصحاب این مطلب را قائل نیستند (۷) . مرحوم محقق اردبیلی (۸) بی میل نیست که واجب موسع مانند تطوع باشد ولو می گوید احتمال اختصاص به تطوع، هم، هست زیرا بعضی از روایات این گونه است. البته بقیه علماء (حتی مثل مرحوم علامه هم که از کتاب تذکره ایشان، تردید را ذکر کردیم، در کتابهای دیگرشان) ظاهراً یا نصاً، به اختصاص حکم کردند که به خاطر کثرتشان، دیگر احتیاج به نقل کلمات آنها نیست.

۱- (۱) - اللمعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه؛ ص: ۶۰.

۲- (۲) - الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه ؛ ج، ص: ۱۵۳.

۳- (۳) - المراسم العلویه و الأحکام النبویه؛ ص: ۹۶.

۴- (۴) - تذکره الفقهاء ، ج، ص: ۲۰۲.

۵- (۵) - ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲.

۶- (۶) - کفایه الأحکام؛ ج، ص: ۲۵۲.

۷- (۷) - غنائم الأیام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج، ص: ۹۷.

۸- (۸) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج، ص: ۲۰۷.

و اما از لحاظ ادله و روایات، از آنجا که قید تطوع در بعضی از روایات مورد استناد اخذ شده بود، باید بحث شود که آیا حکم به اختصاص به تطوع مبتنی بر مسئله مفهوم است؟

مرحوم آقای خوئی می فرمایند (۱) که ما در مفهوم وصف، بر خلاف مشهور نظریه ای داریم، که وصف، مفهوم فی الجمله دارد نه مفهوم به نحو سلب کلی. اگر قیدی که عنوان وصفی دارد را برای شییء ای بیاورند، فهمیده می شود، حکم، فی الجمله، به ذات طبیعی مقید، تعلق نگرفته اما حکم، منحصر آن قسم (مقید) باشد، استفاده نمی شود. حال در بحث ما، از طرفی، در روایت هشام بن الحکم تعبیر نموده که ضیف روزه تطوعی نگیرد، از این قید تطوع، استفاده می شود که طبیعی روزه، احتیاج به اذن ندارد ولی اینکه روزه های دیگر غیر از تطوع، به نحو سلب کلی، هیچ کدام، احتیاج به اذن ندارند، از آن استفاده نمی شود و از طرف دیگر روایت فضیل که حکم را روی طبیعت روزه برده و گفته ضیف روزه نگیرد مگر با اذن مضیف، استیذان را برای طبیعی صوم قائل شده است. این دو روایت، یک قدر متیقنی دارند که هر دو روایت بر آن متفقند لذا بر این مقدار متیقن اقتصار می کنیم و اما نسبت به واجب موسع که مشکوک است، هر دو دلیل کنار می روند و ما به عام فوق که می گوید اصل صوم، بدون قید استیذان، مشروع است تمسک می کنیم و قهراً می گوییم در صوم واجب موسع، اذن شرط نیست و در نتیجه حکم به صوم تطوع مخصوص می شود.

۱- (۹) - موسوعه الإمام الخوئی؛ ج، ص: ۳۲۴.

ما در اینجا عرضی داریم که بر اساس مبنای خود آقای خوئی (رَحِمَهُ اللَّهُ)، باید عکس این مختار ایشان را قائل شد. برای خاطر اینکه روایت فضیل به طور کلی استیذان را شرط می کند و روایت هشام بن الحکم می گوید در غیر تطوع، فی الجمله اذن، شرط نیست. ایشان می فرمایند دو روایت قدر متیقنی دارند و باید به قدر متیقن اخذ نمود و در ماعدای آن، به عام فوق مراجعه نمود ولی می گوییم در اینگونه موارد که باید بین دو دلیل، بعد از خروج ما ثبت خروجه قطعا، نسبت سنجی کنیم، باید ببینیم آیا باید اراده استعمالیه را در نظر بگیریم یا اراده جدیه را؟ اگر گفتیم اراده استعمالیه میزان است، روایت فضیل بالاراده الاستعمالیه می گوید ضیف در هر روزه ای باید استیذان از مضیف بنماید و آن قدری که قطعاً به وسیله روایت هشام خارج می شود، روزه مضیق است. اما واجب موسع، آیا خارج است یا خارج نیست؟ خود آقای خوئی (رَحِمَهُ اللَّهُ) می فرمایند که مفهوم وصف، افاده سلب کلی نمی کند بلکه فی الجمله دلالت می کند پس باید قضاءاً بر اینکه به میزانی که تخصیص ثابت شده، عام را تخصیص بزنیم، روایت فضیل را اخذ کنیم و حکم کنیم که استیذان واجب است فی الجمله، واجب مضیق که به طور قطع از تحت روایت فضیل خارج شده ولی واجب موسع را نمی دانیم خارج شده یا نه، در مشکوک، به روایت فضیل تمسک می کنیم نه به عام فوق که روزه بدون هیچ استیذانی مشروع است. زیرا روایت فضیل از آن عام کلی اخص است.

به بیان دیگر، آن قدری که ثابت است که به وسیله روایت هشام بن حکم از تحت روایت فضیل خارج می شود، واجب مضیق است یعنی از این اختصاص به تطوع، فی الجمله استفاده می شود که بعضی از افراد غیر متطوع، نیازی به استیذان ندارد. آن بعض کدام است؟ یقیناً مضیق احتیاج به اذن ندارد ولی واجب موسع را نمی دانیم که احتیاج به اذن ندارد تا آن هم از تحت روایت فضیل خارج باشد؟ چون مشکوک است به همین عام پائین تمسک می کنیم. در حالی که مرحوم آقای خوئی به عام فوق مراجعه نموده است. و اگر قائل شدیم در نسبت سنجی بین دو دلیل، اراده جدی را باید در نظر بگیریم، می گوییم روایت فضیل، برای شرطیت استیذان، هیچ قیدی نکرده است و واجب مضیق، بالاجماع و به ضرورت فقهی، از تحت این عام خارج شده، آن که باقی می ماند و دلیل قطعی نسبت به خروج او نداریم، واجب موسع و نفل است. روایت هشام بن الحکم هم که فی الجمله مفهوم داشت، قدر متیقنش، همانی است که به وسیله دلیل اجماع خارجی ثابت شده که واجب مضیق بود. پس اصل تعارض مابین این دو دلیل، حتی فی الجمله، ثابت نیست. دلیل اوّل کأنّه می خواهد بگوید که غیر از واجب مضیق باید استیذان شود و دلیل دوم هم می گوید غیر از تطوع، فی الجمله استیذان لازم نیست که البته اجمال دارد ولی قابل انطباق بر واجب مضیق است که در این صورت هیچگونه تخصیصی، حتی نسبت به دلیل دیگر نزده ایم. بنابراین اگر اراده استعمالی را در نظر بگیریم، می گوییم به اقل تخصیص باید اکتفا بکنیم پس روایت هشام به مقداری که اجماع تخصیص زده، تخصیص می زند که عبارت از واجب مضیق است واگر اراده جدی را در نظر بگیریم می گوییم از اوّل باید آن مقداری که بر خروجش، اجماع قائم شده، خارج کنیم و بعد ببینیم آیا این دو دلیل با هم تعارض دارند یا نه؟ می بینیم که اصلاً تعارض ثابت نیست بنابراین باید به روایت هشام اخذ کنیم و حکم به تعمیم بدهیم. این مطلب بر اساس مبنایی است که آقای خوئی (رَحِمَهُ اللَّهُ) اتخاذ کرده که از وصف، مفهوم فی الجمله استفاده می شود نه مفهوم به نحو سلب کلی و آقای بروجردی (رَحِمَهُ اللَّهُ) هم، در درس، همین طور می فرمود. ایشان می فرمود: سید مرتضی (رَحِمَهُ اللَّهُ) هم، نظرش همین بوده است. ولی اگر قائل شدیم که وصف، به نحو سلب کلی مفهوم دارد، اگر در نسبت سنجی بین دو دلیل، اراده استعمالیه را در نظر بگیریم، مفهوم روایت هشام بن الحکم اقتضا می کند که در غیر تطوع استیذان لازم نباشد و روایت فضیل می گوید در مطلق صوم (واجب

باشـد یا غیر واجب) استیـذان لازم است. مقتضای تقـدم خاص بر عام، این است که ما عام (روایت فضـیل) را به خاص (مفهوم روایت هشام) تخصـیص بزنیم و در نتیجه، حکم کنیم واجب موسع، احتیاج به احراز رضایت مضـیف ندارد. البته این مطلب در صورتی است که بگوییم، مفهوم مقـدم بر اخـذ به اطلاـق است ولی مسـئله خیلی روشن نیست. زیرا مفهوم فی الجمله، کالنص است ولی مفهوم به نحو سـلب کلی، بـالظهور است و از طرفی اطلاق هم بالظهور است. پس ممکن است کسـی بگویـد از نظر عرفی، معلوم نیست ظهور مفهوم به نحو سـلب کلی، برظهور اطلاق تقـدم داشـته باشـد. اگر چنین شـد بایـد رجوع کنیم به عام فوق و حکم کنیم که استیذان لازم نیست. و اما اگر در نسـبت سنجی بین دو دلیل، اراده جدی را در نظر بگیریم، روایت فضیل می گویـد در غیر واجب مضـیق استیـذان لاـزم است، خواه تطوع باشـد و خواه واجب موسع، و روایت هشام می گویـد در غیر تطوع، استیذان لازم نیست، این دو دلیل نسـبت به روزه موسع، عامین من وجه می شوند که در مورد اجتماع تعارض می نمایند لـذا به عـام فوق رجوع می کنیم و در نتیجه حکم می کنیم که در واجب موسع، استیـذان لازم نیست. البته در فرض قبلی که به عام فوق، مراجعه می کردیم در فرضـی بود که ما دچار اشکال می شدیم که آیا مفهوم به نحو سلب کلی بر اطلاق مقدم است یا نه ولی در فرض دوم، بعـد از اینکه پذیرفتیم که مفهوم به نحو سـلب کلی بر ظهور اطلاق مقدم است ولی وقتی دو دلیل بعد از نسبت سنجی، عامین من وجه شدند، قهراً در ماده اجتماع، دچار اشکال شده و رجوع به عام اولیه می کنیم.

خلاصه حق مطلب این بود که آقای خوئی (رَحِمَهُ اللَّهُ) بر اساس مبنای خودشان (در مفهوم وصف)، قول غیر مشهور (لزوم اذن در واجب موسع) را انتخاب کنند نه آنکه قول مشهور را انتخاب بکنند.

البته ما هم با آقای خوئی (رَحِمَهُ اللَّهُ)، در مفهوم وصف موافقیم و می گوییم مفهوم فی الجمله استفاده می شود نه به نحو سلب کلی. ظهور مفهوم به نحو سلب کلی، خیلی ضعیف است و معلوم نیست که بر حجیت این مقدار از ظهورات ضعیف، دلیل داشته باشیم. همچنین ما، در نسبت سنجی بین دو دلیل، ملاک را اراده جدی می دانیم. اما بر اساس جمیع مبانی، بحث نمودیم.

نتیجه می گیریم که بحث صناعی اقتضا نمود که برای روزه واجب موسع هم، استیذان بشود. و گفتیم که به این حکم هم فی الجمله بعضی از فقهاء قائل شده اند (فتویً یا احتمالاً).

علاوه، چنانکه میرزای قمی (رَحِمَهُ اللَّهُ) و محقق اردبیلی (رَحِمَهُ اللَّهُ) هم گفته اند مقتضای تعلیل در روایت فضیل، حکم به لزوم استیذان در واجب موسع هم است و البته مثل واجب مضیق هم، تزاحمی با یک مطلوب الزامی شارع ندارد تا گفته شود «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ ». بلی بیشتر اصحاب به عدم لزوم قائل شده اند. البته همه تنصیص نکرده اند ولی عده ای تنصیص کرده اند و معلوم هم نیست آنهایی که تنصیص نکرده اند، به عدم لزوم قائل بوده اند بلکه چون در بعضی از روایات، تطوع، تعبیر شده، آنها هم مطابق این روایات بیان نموده اند. علی أی تقدیر، در حکم مسئله اختلاف نظر وجود دارد، نمی توانیم امثال شهیدین (رَحِمَهما اللَّهُ) یا سلار (رَحِمَهُ اللَّهُ) یا اردبیلی (رَحِمَهُ اللَّهُ) را ما تخطئه کنیم. پس علی الأظهر و لا اقل به احتیاط وجوبی که نمی شود در آن به دیگری مراجعه کرد، روزه های واجب موسع ضیف، بدون احراز رضایت مضیف، کراهت ذاتی دارد که نتیجه اش بطلان است (حرمت تشریعی و بطلان خارجی).

ص: ۳۵۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم صوم در ایام تشریق ۹۰/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم صوم در ایام تشریق

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در ابتداء یک ان قلت و قلتی را در تتمه بحث از صوم ضیف بدون اذن مضیف بیان می کنند، سپس به ذکر صوم های محرم پرداخته و بحث از حکم صوم در ایام تشریق را مورد بررسی قرار می دهند.

ان قلت: معروف بین علماء این است که اگر دو دسته از روایات باشند که یک دسته حکم را روی مطلق برده باشند و یک دسته حکم را روی مقیّد قرار داده باشند، چنانچه هر دو مثبت باشند، دو دلیلی که با هم مطلق و مقید باشند، در صورتی که مثبتین باشند، با توجه به اینکه با هم تنافی ای ندارند؛ چرا که دلیل مطلق اقتضاء می کند که در همه مصادیق و افراد حکم ثابت باشد، و دلیل مقید هم حکم را برای افراد خاصی از آن ثابت می کند، پس چنان دو دلیلی هیچ منافاتی با هم ندارند تا اینکه نیاز به حمل مطلق بر مقید باشد.

بله اگر یکی از آنها مثبت باشد و دیگری نافی حکم باشد، با هم تنافی پیدا می کنند و باید راه علاجی برای آنها قرار داد؛ چرا که دلیل مطلق وقتی که مثبت باشد، اقتضاء می کند که حکم در همه مصادیق و افراد ثابت باشد، حتی در موردی که دلیل مقیّد، حکم را از آن مورد نفی کرده است، پس این برگشت به نقیضین کرده و یک نحوه تنافی در بین آنها پیش می آید.

ص: ۳۵۸

در مورد بحث ما هم با توجه به اینکه دو دسته از روایات هست که یک دسته به طور مطلق از صوم میهمان بدون اذن میزبان نهی کرده است و دسته دیگر به طور مقیّد از صوم تطوّعی میهمان بدون اذن میزبان نهی کرده است، پس با توجه به اینکه این دو دلیل هر دو نافی هستند و این طور نیست که یکی از آنها مثبت و دیگری نافی باشند تا با هم تنافی پیدا نمایند، پس نباید مسأله حمل مطلق بر مقیّد در اینجا مطرح باشد و باید به اطلاق دلیل اول اخذ بشود.

قلت: بله این مبنا را آقایان قبول دارند ولی اولاً: این مسأله عدم تنافی در صورت مثبتین یا نافیین بودن دو دلیل مطلق و مقیّد، در اطلاق یا عموم شمولی است مثل اینکه یک دلیل می گوید علماء را اکرم کن و دلیل دیگر می گوید فقهاء را اکرم کن؛ چرا که در دلیل اول، حکم روی تمام علماء آمده است و همان حکم در دلیل دوم روی فقهاء آمده است و این دو تا با هم منافاتی ندارند؛ چرا که علماء عام شمولی است و فقهاء هم داخل آن است. و اما اگر عام بدلی باشد مثل اینکه در یک دلیل بگوید «أعتق رقبه» و در دلیل دیگر بگوید «أعتق رقبه مؤمنه» در این صورت تنافی بین دو دلیل واقع می شود؛ اگر چه هر دو دلیل مثبت هستند؛ برای اینکه مقتضای اطلاق دلیل اول این است که هر فردی از افرادی رقبه را آزاد نماید، کفایت می کند، ولی مقتضای دلیل دوم تعیّن عتق رقبه با ایمان است. پس با هم تنافی پیدا می کنند. البته در مورد اشکال که (ان قلت) مطرح

می کند، عموم شمولی است و لذا هنوز اشکال باقی است و جواب مطلب در نکته دوم هست.

ص: ۳۵۹

ثانیاً: اینکه گفته اند که اگر مثبتین و یا نافیین باشند، اگر عموم شمولی باشد، منافاتی با هم ندارند، این حرف نسبت به دلالت منطوقی دو دلیل مذکور است؛ یعنی منطوق ها با هم منافاتی ندارند و اما اینکه آیا از حیث مفهوم تنافی هست یا نه؟ این یک بحث علی حدّه ای است و مرحوم آقای خویی و بعضی های دیگر نظرشان این بوده که مفهوم فی الجمله در دلیل مقیّد هست، کما اینکه کسانی که قائل به مفهوم وصف بودند، کاملاً قائل به تنافی بوده اند.

پس اینکه در مورد بحث ما قول به تنافی مطرح شده است، از باب منافات مفهوم دلیل مقیّد با منطوق دلیل مطلق است، نه تنافی منطوق آنها با هم که معروف در بین آقایان عدم تنافی بین آنها در صورت مثبتین یا نافیین بودن آنها است.

(پاسخ به سؤال) بله نباید بین اطلاق مقامی و در مقام بیان بودن خلط شود؛ مسأله مفهوم فی الجمله در اطلاق لفظی است نه اطلاق مقامی؛ وقتی که در اطلاق لفظی در مقام بیان باشد مثل اینکه شخصی ظهار کرده و می خواهد خود را از عقوبت اخروی برهاند، اگر جواب بدهد که (أعتق رقبه) ظهور دارد در عدم قیدیت ایمان، ولی اگر در جواب چنین سائلی، در حال مقام بیان بودن، دستور به عتق رقبه مؤمنه بدهد، چنین امری ظهور در تعیینی بودن دارد و لذا تنافی پیش می آید.

خلاصه: تا به اینجا در مورد صوم ولد قائل به تحریم شدیم و اما در مورد صوم ضیف گفتیم که از روایات چنین استفاده می شود که بدون اذن مضیف و میزبان کراهت ذاتی دارد و این کراهت ذاتی را ملازم با بطلان دانستیم.

ص: ۳۶۰

این نکته را هم باید بگوییم که استیذان در اینجاها، برای احراز رضا و به عنوان طریق مطرح است و الا اگر احراز رضا بشود، ولو اینکه انشائی نکرده باشد، برای جواز صوم کفایت می کند.

بحث از صوم های حرام:

پس از بررسی صوم های مکروه خوانده شده، نوبت به بررسی صوم های محرّم می رسد.

عبارت مرحوم سید در عروه: «و اما المحظور منه ففی مواضع ایضا: احدها: صوم العیدین الفطر و الاضحی و ان کان عن کفّاره القتل فی اشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ و الروایه الداله علیه ضعیفه سندا و دلاله».

توضیح: یکی از صوم های محرم صوم عیدین است و بحث از استثناء صوم به عنوان کفاره برای قاتل در ماه های حرام، بحثش گذشت و ما در آنجا قائل به استثناء شدیم و گفتیم که این روایتی که مرحوم سید در اینجا آن را از حیث سند و دلالت ضعیف دانسته است، از نظر سند بلااشکال صحیح است و از نظر دلالت هم اظهر این است که دلالتش تام است و لذا اگر قاتل در اشهر حرم به عنوان کفاره قتل، در عید روزه بگیرد، روزه اش صحیح است.

بحث از صوم ایام تشریق:

عبارت مرحوم سید: الثانی: صوم أیام التشریق و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجه لمن کان بمنی، ولافرق علی الاقوی بین الناسک و غیره. (۱)

توضیح: در اینکه ترک صوم ایام تشریق فی الجمله لازم است حرفی نیست و ما برخورد نکردیم به کسی که به طور مطلق ترک صوم در ایام التشریق را جایز بداند. عمده بحث در این است که آیا صوم ایام تشریق برای همه حرام است یا برای خصوص کسانی که در منی باشند حرام است؟ و بحث دیگر در این است که با قبول اختصاص حرمت صوم به کسانی که در منی باشند، آیا به همه کسانی که در منی باشند حرام است؟ یا بر خصوص ناسک و کسی که حاجی است و اعمال انجام می دهد حرام است و اما بر غیر ناسک حرمتی ندارد؟

۱- (۱) _ العروه الوثقی ۲: ۲۴۳.

اقوال در مسأله:

دعوای اتفاق و أشهریّت: در کلمات برخی از علماء دعوای بلاخلاف و مانند آن شده است؛ که این تحریم مخصوص به «من کان بمنی» است؛ البته بحث فرق بین ناسک و غیر ناسک بحث دیگری است و اما کسی که مثلاً در قم هست، گفته اند اتفاق بر این هست که صوم ایام تشریق بر او جایز است.

مرحوم محقق هم در «شرایع» از این قول تعبیر به «علی الأشهر» می کند، (۱) که حالی از وجود قول معتنابه مخالف با آن در بین فقهاء است؛ چرا که اقوال نادر در مقابل قول مشهور هست و اما در مقابل أشهر اقوال معتنابه وجود خواهد داشت.

کلام مرحوم آقای خویی:

مرحوم آقای خویی در اینجا با توجه دادن به منافات این کلام «علی الاشهر» توسط مرحوم محقق با بلاخلاف و اجماعی بودن مسأله، همه وجوهی را که در شرح مقصود محقق از این عبارت، گفته شده است بعید می خواند.

ولی به نظر ما کلام مرحوم محقق درست است و دعوای اجماعی که در مسأله شده است، مانند بسیاری دیگر از مواردی که به طور ناصحیح دعوای اجماع شده است، باید توجیه شود که برخی از آنها خطاء است و در برخی از موارد هم با توجه به مبانی، دعوای اجماع شده است.

و اما وجه درست بودن تعبیر مرحوم محقق به «علی الاشهر» این است که در کلمات جماعتی از قدماء قید «لمن کان بمنی» وجود ندارد و این اطلاق حاکی از مطلق دانستن حکم در نظر ارباب آن عبارات است. و آنها عبارتند از:

ص: ۳۶۲

۱- (۲) ـ شرایع الاسلام ۱: ۱۵۵.

۱ــ فقه الرضا؛ که احتمالاً مال یکی از قدماء است، در این کتاب فقط «ایام التشریق» را دارد.

۲ــ مقنع و هدایه مرحوم شیخ صدوق؛ که ایشان در این دو کتاب فقط روایت زُهری را نقل کرده است؛ که قید «لمن کان بمنی» در آن نیست و از اینکه روایات مخالف را نقل نکرده است روشن می شود که فتوای ایشان این است.

۳ــ مقنعه مرحوم شیخ مفید؛ که ایشان هم فقط روایت زهری را نقل کرده است.

۴ــ جمل العلم مرحوم سید مرتضی؛ که ایشان تعبیر به «ایام التشریق» کرده است و قید «لمن کان بمنی» را ندارد.

۵ــ کافی ابوالصلاح حلبی؛ ایشان هم در آنجایی که اگر ایامی که صوم آنها را نذر کرده است، با ایام عید و یا ایام تشریق برخورد بکند، باید آن را افطار نماید، حرفی از «لمن کان بمنی» نزده است.

البته متأخر از محقق هم قائل وجود دارد ولی نظر مرحوم محقق به اینها است که قبل از ایشان بوده اند.

و اما قائلین به قیدیت «من کان بمنی» در بین قدماء عبارتند از:

۱ــ مرحوم شیخ طوسی که آن را مخصوص «بمن کان بمنی» دانسته است.

۲ــ مرحوم ابن براج

۳ــ مرحوم ابن زهره در غنیه

۴ــ مرحوم ابن حمزه در وسیله

۵ــ مرحوم ابن ادریس در سرائر

۶ــ مرحوم قطب الدین کیذری در اصباح الشیعه

۷ــ مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق

پس با توجه به بیشتر بودن قائلین به تعمیم، تعبیر محقق به «علی الاشهر» بی اشکال است.

ص: ۳۶۳

روایات در مسأله:

منشأ اختلاف در مسأله عبارت از روایات است؛ روایاتی که به طور کلی حکم به حرمت صوم در ایام تشریق کرده است زیاد است و در مقابلشان روایاتی هست، که قید «لمن کان بمنی» در آنها آمده است. و مفاد این قید اگر چه سلب کلی نباشد؛ که حکم به حرمت را از غیر «من کان بمنی» بردارد، لااقل مفهوم فی الجمله دارد و به نحو سلب جزئی، این معنا را می رساند که حکم به حرمت صوم ایام تشریق به وجه اطلاق نیست.

کلام مرحوم آقای خویی درباره روایات مسأله:

مرحوم آقای خویی در اینجا پس از اشاره به نصوصی که مطلق هستند و ذکر یکی از آنها برای نمونه که روایت زیاد بن ابی الخلّال یا ابی الحلّال ــ هر کدام باشد ــ این عبارت را دارد:

«و هی و ان کانت مطلقه بالاضافه الی من کان بمنی و غیره الا أنها منزّله علی الاول بقرینه التقیید فی طائفه اخری: تصحیح ابی ایوب «یصوم ذا الحجه کله الا ایام التشریق فی منی» و روایات دیگری را هم در ادامه برای تقیید برشمرده است. (۱)

لایقال: ممکن است کسی به ایشان این اشکال را در اینجا بکند که شما که در جمع بین دلیل مطلق و دلیل مقیّدی که مثبتین یا نافیین باشند قائل به مفهوم فی الجمله و سلب جزئی هستید؛ طبق این مبنا در اینجا هم باید بگویید که مستفاد از روایات مقیّد این است که حکم به حرمت صوم ایام التشریق، روی همه اشخاص نیست و به طور فی الجمله برخی از آنهایی که در منی نیستند چنین حکمی ندارند. در حالی که شما به طور کلی حکم به حرمت صوم ایام التشریق را از کسانی که در منی نباشند نفی کرده اید. و این مخالف با مبنای فوق است.

۱- (۳) ــ المستند فی شرح العروه الوثقی ۲۲: ۳۲۷.

فانه یقال: ممکن که ایشان در اینجا به خاطر یکی از دو جهت، حکم را به طور سلب کلی آورده اند: یکی اینکه با توجه به قول به عدم الفصل؛ و اینکه مفصلی در مسأله وجود ندارد؛ ایشان با عنایت به چنین اجماعی بر اینکه اگر قرار باشد که سلبی در بین باشد، سلب به نحو کلی است و مفصلی در بین وجود ندارد، چنین نتیجه گیری کرده اند که مقتضای روایات مقیِّد، عبارت از نفی کلی است.

دوم اینکه ممکن است که مقتضای اطلاق مقامی، سلب کلی باشد؛ یعنی از اطلاق مقامی و اینکه در مقام ذکر صوم های حرام و در سیاق آنها «صوم ایام تشریق فی منی» را ذکر کرده اند، استفاده می شود که غیر از این صورت دارای حرمت نیست، پس سلب کلی مستفاد از اطلاق مقامی خواهد بود.

خلاصه: ایشان اگرچه مبنایشان استفاده سلب جزئی است، ولی این به اقتضاء اولی و ذاتی چنین مواردی است و الا در صورت قرینه، ممکن است استفاده سلب کلی بشود.

اشکال: اشکالی که در اینجا بر عبارت مرحوم آقای خویی و ذکر روایت ابی ایوب به عنوان روایت اول از روایات مقیِّد وارد است این است که عبارت «فی منی» اصلا در روایت صحیحه ابی ایوب وجود ندارد؛ نه در تهذیب که این روایت از آنجا نقل شده است و نه در وسائل و نه در جامع الاحادیث وجود ندارد و لذا این روایت را باید جزو روایات مطلقه در این باره بیاورند.

به هر حال این سهوی است که در اینجا شده است؛ حالا به جهت سهو قلم است یا سهو حافظه است و یا چیز دیگری باشد.

ص: ۳۶۵

ذکر روایات مسأله:

در جامع الاحادیث در باب اول از ابواب الصوم المحرم و المکروه: باب حرمه صوم یوم الفطر و ایام التشریق لمن کان بمنی دون سائر الامصار این روایات آمده است:

۱ـ روایت قتیبه الاعشی: «الحسین بن سعید عن محمد بن ابی عمیر عن جعفر الازدی عن قتیبه الأعشی قال: قال ابوعبدالله (علیه السلام): «نهی رسول الله(ص) عن صوم ستّه ایام: العیدین و ایام التشریق و الیوم الذی یشکّ فیه من شهر رمضان». (۱)

توضیح: در سند روایت همه رواتش ثقه هستند؛ قتیبه الاعشی که توثیق شده است و جعفر ازدی هم، ابن ابی عمیر کتابش را روایت کرده است و لذا طبق تحقیق ثقه است. و سایر واقعین در طریق این روایت هم توثیق شده اند. و اما دلالت روایت هم بر حرمت صوم شش روز روشن است که عبارتند از عیدین فطر و اضحی و یوم الشک از ماه رمضان و سه روز ایام تشریق که این بحثش می آید که ممکن است عبارت از دهم، یازدهم و دوازدهم ذی الحجه باشد و ممکن هم هست که روزهای یازدهم، دوازدهم و سیزدهم از آن باشد.

۲ـ روایت حسین بن زید: «فقیه: روی عن شعیب بن واقد عن الحسین بن زید عن الصادق جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه عن امیرالمؤمنین(ع) فی حدیث مناهی النبی(ص) قال: نهی رسول الله(ص) عن صیام ستّه ایام یوم الفطر و یوم الشک و یوم النحر و ایام التشریق» (۲) .

ص: ۳۶۶

۱- (۴) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۱، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۱.

۲- (۵) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۲.

در این روایت هم به طور کلی نهی شده است و قید «فی منی» در آن نیست.

۳ــ روایت سماعه: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعه قال: سألته عن صیام یوم الفطر فقال: لاینبغی صیامه و لا صیام ایام التشریق» (۱) .

در این روایت هم با توجه به اینکه ما «لاینبغی» را ظاهر در حرمت می دانیم از کلی صوم ایام التشریق نهی کرده است.

۴ــ روایت دعائم: «عن جعفر بن محمد(ع) انه قال: لایصام یوم الفطر و لا یوم الاضحی ولا ثلاثه ایام بعده و هی ایام التشریق؛ فان رسول الله(ص) قال: هی ایام اکل و شرب و بعال» (۲) .

که این روایت دلالتش روشن تر است.

۵ــ روایت فقیه: «انما کره الصیام فی ایام التشریق لانّ القوم زُوّار الله عزوجل فهم فی ضیافته و لاینبغی للضیف ان یصوم عند من زاره و أضافه و رُوی انها ایام اکل و شرب و بعال» (۳) .

این روایت هم ظاهرش همان ایام التشریق ذی الحجه است و احتمال اینکه مراد ماه رمضان باشد ضعیف است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حرمت صوم در ایام التشریق ۹۰/۱۰/۰۶

ص: ۳۶۷

۱- (۶) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۳.

۲- (۷) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۲، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۶.

۳- (۸) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۳، الباب الاول من ابواب الصوم المحرم، الحدیث ۱۱.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرمت صوم در ایام التشریق

در ایـن جلسه حضـرت اسـتاد ـ دام ظله ـ پس از ذکر تـوجیهی برای کلاـم مرحـوم آقـای خـویی، به ذکر راه هـای جمـع بین روایـات پرداخته، سـپس بحث از اختصـاص حرمت صوم به ناسـک را مورد بررسـی قرار داده و پس از آن در مورد تعیین ایام تشریق بحث نموده و در آخر روایات مسأله را متعرض می شوند.

توجیهی برای ذکر قید «فی منی» در کلام مرحوم آقای خویی:

گفتیم که مرحوم آقـای خویی روایت ابی ایوب را در بین روایات مقیّـده آورده است، با اینکه قیـد «فی منی» نه در وسائل و نه در تهـذیب و نه در کتب دیگر وجود نـدارد و لذا این روایت جزو روایات مطلقه خواهد بود. ولی بعد معلوم شد که با توجه به اینکه این قیـد «فی منی». در وسائل چاپ اسـلامیه و جواهرهای چاپ قـدیم به همراه روایت ابی ایوب آمـده است، این احتمال هست که ایشان هم به تبع وسائل و جواهر، آن را آورده است. البته اگر خود جواهر را کسـی نگاه بکنـد (۱) می فهمد که این قیـد «فی منی» نبایـد در آن روایـت باشـد؛ یعنی قرینه برای آن وجـود دارد. کمـا اینکه مرحـوم محقـق اردبیلی (۲) هـم که این روایت را جزو روایات مطلقه آورده است، این قید «فی منی» هم در آن هست، با اینکه اگر این قید جزو روایت بود، باید آن را جزو روایات مقیّـده ذکر می کرد. و لـذا پیـداست که قیـد «فی منی» جزو روایت ابی ایوب نبوده و به آن زیاد شده است. و این کـار خصوصاً در بین علمـاء هست و از آفـات علم است که شـخص عـالم روی استیناسـی که بـا یک چیزی دارد، گاهی یک توضـیحی را در حاشیه به عنوان تفسیر ذکر می کند و اشخاص دیگر که به سراغ آن می روند، قاطی می کنند و حاشیه را جزو متن قرار می دهند.

۱- (۱) ـ جواهر الکلام ۱۷: ۱۲۲.
۲- (۲) ـ مجمع الفائده ۵: ۲۱۲.

توضیح بیشتر درباره عبارت «علی الاشهر» در کلام مرحوم محقق:

گفتیم که «علی الاشـهر» نـاظر به وجود قول مخالف در بین جماعتی معتنابه از علماء است؛ که در جلسه قبل تعـدادی از آنها را نام بردیم و شایـد کلینی هم جزو آنها باشـد؛ چون که روایات مطلقات، از جمله روایت زهری را ذکر کرده است ولی روایاتی را که به «من کان بمنی» تقیید کرده باشند، ذکر نکرده است، البته این را به طور منجّز نمی گویم ولی بعید نیست که نظر او هم همین باشـد. کمـا اینکه بعیـد نیست که علی بن بـابویه هم که نوعـا فتوای او با فقه رضوی تطبیق می کنـد، همین نظر را داشـته باشـد؛ چون کمتر جـایی هست که ایشان با فقه رضوی اختلاف داشـته باشـد و اما اینکه مرحوم علامه اینها را به عنوان مخالف نیـاورده است؛ به این جهت است که اعتقـادش این بوده است که مقصود اینهـا صورت «من کـان بمنی» است و ما کلماتشان را

حمل بر موردی که در منی هست می کنیم و لذا اینکه ایشان ابن بابویه را جزو قائلین به تقیید نیاورده است، دلیل بر این نیست که علی بن بابویه، با فقه رضوی اختلاف داشته است.

به هر تقدیر مرحوم محقق در معتبر کلامی دارد که قرینه بر مقصود او از «علی الاشهر» در کتاب شرایع است و آن این است که می گوید: شیخ و اکثر اصحاب این حکم را اختصاص «بمن کان بمنی» داده اند؛ چرا که روشن است که اکثر در مقابل کثیر است؛ یعنی کثیری هم حکم را به نحو مطلق گفته اند. و اما اینکه ایشان در شرایع تعبیر به «علی الاشهر» کرده است، این معنایش این است که خود ایشان در مسأله تأمل دارند و برایشان روشن نیست که قول به تقیید و اختصاص حکم به «من کان بمنی» درست باشد؛ چرا که در یک طرف روایات مطلقات زیادی هستند و عده ای هم از فقهای بزرگ حکم به اطلاق کرده اند و لذا تقیید آنها به جهت یک روایات کمی که هست و دست برداشتن از اطلاق حکم مشکل است.

ص: ۳۶۹

بله ایشان در دو کتاب بعدی خود یعنی معتبر و نافع، بدون تردید حکم به تقیید و اختیار آن کرده است.

راه های جمع بین روایات در مسأله:

دو راه برای جمع بین روایات در این مسأله وجود دارد که عبارتند از:

راه اول: حمل مطلقات بر مقید؛ یعنی نهی های مطلقی را که از صوم در ایام تشریق شده است به وسیله روایت مقیِّد، حمل کنیم بر «من کان بمنی».

راه دوم: جمع دیگری که این جمع اقوی است، عبارت از این است که نهی هایی را که وارد شده است اعم از تنزیه و تحریم بدانیم؛ یعنی مقصود بیان چیزهایی است که شارع نمی خواهد که آنها عملی بشوند، منتها بعضی از مصادیقش به نحو الزام و حرمت است و آن در صوم در منی است و بعضی از مصادیقش به نحو کراهت شدید است و آن صوم در غیر منی است.

و یک جهت قوّت این جمع، این است که ما در مشابهات این؛ موارد دیگری هست که ناچاریم که آنها را حمل بر جامع بکنیم و بگوییم که اعمّ از تحریم و تنزیه است.

وجه دیگری برای اختصاص حکم به «من کان بمنی»:

بعضی خواسته اند این را بگویند که اصلاً ایام التشریق اختصاص به منی دارد؛ چون در جاهای دیگر ایام التشریق سه روز نیست، در حالی که ایام جمع است و اقلّ آن ـ ظاهراً ـ سه روز است و چون این سه روز بودن اختصاص به منی دارد، خود این قرینه می شود که این حکم راجع به «من کان بمنی» است.

ص: ۳۷۰

ولی این وجه درست نیست؛ چرا که این حرف که به حسب روایات ایام التشریق اختصاص به کسی که در منی است داشته باشد، بسیار بسیار بعید است؛ چون که ایام التشریق روزهایی است که در منی قربانی می کنند و به آن اعتبار به آن روزها ایام التشریق گفته اند، نه به این اعتبار که اگر شخص در آنجا باشد، برایش ایام التشریق بشود و اگر در وطن خودش باشد، برای او ایام التشریق وجود نداشته باشد. این مثل یوم النحر است که این اسم است برای روزی که مسلمان ها در مکه قربانی می کنند؛ یوم الاضحی یعنی روزی که ذبح حیوان در مکه می شود، نه این که فقط برای اشخاصی که در آن روز در مکه هستند یوم النحر بشود، بلکه برای کسانی هم که در قم هستند یوم النحر و همین طور ایام التشریق هست ولو اصلاً قربانی هم انجام ندهند؛ مستفاد از روایات و ظواهر الفاظ این است.

بحث از اختصاص حرمت صوم به ناسک یا اعم:

این بحث در مورد حرمت است و غیر از بحث از بطلان است؛ بحث در این است که آیا مبغوض بودن صوم در ایام تشریق اختصاص به ناسک در منی دارد یا اینکه شامل غیر ناسک هم می شود. و البته روشن است که این بحث بنابر اختصاص حرمت «بمن کان بمنی» می باشد.

اقوال در مسأله:

قبل از مرحوم علامه کسی صحبتی از اختصاص به ناسک نکرده است و ایشان هم در تعدادی از کتاب هایش مانند منتهی، تحریر و تذکره، حرفی از آن نزده است، ولی در برخی از کتاب هایش؛ یعنی در تبصره و به نظرم در تلخیص و در قواعد هم ایشان این حکم را اختصاص به ناسک داده است؛ در دو تای از آنها تعبیر به ناسک و در یکی از آنها تعبیر به حج و عمره شده است.

ص: ۳۷۱

از متأخرین هم بعضی ها با این قول علامه به اختصاص موافقت کرده اند؛ که به نظرم شهید اول در دروس و ابن فهد در محرّر و بعضی دیگر از آنها هم هستند.

بررسی دلیل مسأله:

دلیل معتبری بر این اختصاص وجود ندارد، بله خواسته اند بگویند که ادله حرمت صوم در منی انصراف به ناسک دارد؛ برای اینکه به حسب متعارف، اشخاص ناسک در منی قرار می گیرند، بنابراین کلیت حکم درست نیست؛ وقتی این طور بگوییم که هر کسی که در منی باشد، روزه گرفتن بر او حرام است، این منصرف به متعارف اشخاص حاضر در منی که ناسک هستند، می شود.

ولی این ادعای انصراف در اینجا تمام نیست و وجهی برای حمل مطلق بر فرد غالب وجود ندارد، بله گاهی تناسبات حکم و موضوع اقتضاء می کند که این را بگوییم که یک قیدی را از باب غلبه نیاورده اند، ولی چنین تناسبی در اینجایی که بلال ندا می دهد که در اینجا روزه نگیرید؛ اینجا محل اکل و شرب است و جای روزه گرفتن نیست، وجود ندارد، بله مقتضای ظاهر روایات این است که هر کسی که در منی واقع شود، اگر چه ناسک نباشد، این حکم برای او هم هست.

و لذا می بینیم که قبل از مرحوم علامه هیچ کس چنین اختصاصی را نگفته است و خود ایشان هم در برخی از کتاب هایشان این قول را نگفته اند و بعد از علامه هم به طور خیلی نادر این را قائل شده اند پس از نظر ادله اقتضاء تعمیم وجود دارد و دلیلی بر اختصاص وجود ندارد.

تعیین ایام التشریق:

ص: ۳۷۲

اقوال در مسأله: عده ای ایام التشریق را تفسیر نکرده اند، ولی آنهایی که آن را تفسیر کرده اند، نوعاً آن را عبارت از ایام یازدهم، دوازدهم و سیزدهم دانسته اند، البته بعضی هم مانند محقق اردبیلی گفته است: روایات مختلف است و طبق برخی از آنها یوم النحر داخل در ایام التشریق است.

بررسی روایات مسأله:

در روایات متعددی هست که ایام تشریق عبارت از یازدهم، دوازدهم و سیزدهم است و در مقابلش روایاتی هست که از آنها استفاده می شود که ایام تشریق عبارت از دهم، یازدهم و دوازدهم است؛ یعنی یوم النحر هم داخل در آن سه روز است.

راه جمع بین این روایات، به نظر می رسد عبارت از این باشد که سه روز که دهم، یازدهم و دوازدهم است حرام باشد و روز چهارم که روز سیزدهم است کراهت شدید داشته باشد.

ذکر روایات مسأله:

۱ــ روایت قتیبه الاعشی قال قال ابوعبدالله علیه السلام نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن صوم سته ایام العیدین و ایام التشریق و الیوم الذی یشک فیه من شهر رمضان. (۱)

این روایت که شش روز را ذکر کرده است کالنص است در اینکه یوم النحر داخل در ایام تشریق نیست، و توجیه کردن این خیلی بعید است.

۲ــ روایت حسین بن زید عن الصادق علیه السلام (فی حدیث مناهی النبی صلی الله علیه و آله) قال نهی رسول الله(ص) عن صیام سته ایام یوم الفطر و الشک و یوم النحر و ایام التشریق. (۲)

ص: ۳۷۳

۱- (۳) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۲ ــ ۴۹۱.

۲- (۴) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۲ ــ ۴۹۱.

این هم مانند روایت قبلی است.

۳ـ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعه قال سئلته عن صیام یوم الفطر فقال لاینبغی صیامه و لا صیام ایام التشریق. (۱)

۴ـ روایت کرام عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فی حدیث صم یا کرام و لا تصم العیدین ولا ثلاثه ایام التشریق ولا اذا کنت مسافرا. (۲)

۵ـ روایت دعائم عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال لایصام یوم الفطر ولا یوم الأضحی و ثلاثه ایام بعده و هی ایام التشریق فان رسول الله(ص) قال هی أیام اکل و شرب و بعال. (۳) این روایت در مورد کسی است که قسمی خورده است.

۶ـ زیاد بن أبی الحلال قال قال (لنا ـ کا) ابوعبدالله علیه السلام لاصیام بعد الأضحی ثلاثه ایام ولا بعد الفطر ثلاثه أیام انها ایام اکل و شرب. (۴)

این روایت از قرائن لزوم حمل به جامع و کراهت است.

۷ـ و در روایت زهری می فرماید: و اما الصوم الحرام فصیام یوم الفطر و یوم الأضحی و ثلثه ایام من ایام التشریق. (۵)

۸ـ و در روایتی که درباره کفاره قتل است که: قلت فانه یدخل فی هذا (ای صیام شهرین متتابعین) شیء فقال ما هو قلت یوم العید و أیام التشریق. (۶)

۱- (۵) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۲ ـ ۴۹۱.
۲- (۶) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۲.
۳- (۷) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۲.
۴- (۸) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۳ ـ ۴۹۲.
۵- (۹) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۵ ـ ۴۹۴.
۶- (۱۰) ـ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۵ ـ ۴۹۴.

که در این روایت هم دلالت بر اطلاق هست از این جهت که راوی هم می دانسته است که ایام تشریق اختصاص به ناسک ندارد و جزو ممنوعات برای همه است.

۹ــ و در روایت دیگر در مورد کسی که باید شهرین متتابعین را بجا بیاورد می فرماید: یصوم ذا الحجه کله الا أیام التشریق ثم یقضیها فی اول یوم من المحرم حتی یتم ثلاثه ایام. (۱)

این روایت از روایاتی است که ایام تشریق را از دهم حساب کرده است.

۱۰ــ و در روایت قاسم صیقل است که شخصی نذر کرده است «فوافق ذلک الیوم یوم عید فطر أو اضحی أو ایام التشریق او سفر او مرض هل علیه صوم ذلک الیوم أو قضائه أو کیف یصنع یا سیدی؟ فکتب الیه قد وضع الله عنک الصیام فی هذه الأیام کلها و تصوم یوما بدل یوم انشاء الله». (۲)

در اینجا حضرت در جواب می فرماید که اینها را روزه نگیرد و دیگر این قید را ندارد که اگر ناسک باشد ایام تشریق را نگیرد و الا برای او جایز است.

اینها روایات مطلقه بودند که ذکر کردیم.

و اما بعضی از روایات هست که تفصیل داده اند بین منی و غیر منی که یکی صحیحه معاویه بن عمار است که چنین است:

۱۱ــ روایت صحیحه معاویه بن عمار: احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن ابی عمیر عن محمد بن أبی حمزه عن معاویه بن عمار قال سئلت اباعبدالله علیه السلام عن صیام أیام التشریق فقال اما بالامصار فلاباس و اما بمنی فلا. (۳)

۱- (۱۱) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۵ ــ ۴۹۴.

۲- (۱۲) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ص۴۹۵ ــ ۴۹۴.

۳- (۱۳) ــ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۹۳.

(پاسخ به سؤال) خیر عبارت «فلابأس» منافاتی با کراهت ندارد و بلکه بعضی ها برای اثبات کراهت همین لابأس را شاهد آورده اند؛ به نظر محقق اردبیلی است که از این باب که زمینه تحریم بوده است که سؤال شده است و نفس بأس، حرمت را نفی کرده است.

۱۲ــ روایت منصور بن حازم عن أبی عبدالله علیه السلام قال سمعته یقول النحر بمنی ثلاثه ایام فمن اراد الصوم لم یصم حتی تمضی الثلاثه الأیام و النحر بالامصار یوم فمن اراد ان یصوم صام من الغد. (۱)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن عروه ۹۰/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

متن عروه: الثانی: صوم أیّام التشریق، و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجّه لمن کان بمنی، و لا فرق علی الأقوی بین الناسک و غیره.

مقدمه: مروری بر مباحث مطرح شده

بحث ما در ایامی بود که صوم در آن ها حرام می باشد. مورد دوم صوم ایام تشریق، برای کسانی که در منی هستند می باشد. یکی از مسائلی که در این جا مطرح است این است که آیا صوم فقط برای کسانی که در منی هستند حرام است یا هر جای دیگری هم که باشند صوم ایام تشریق برایش حرام است. منشأ این اختلاف وجود دو دسته روایت در مسئله است. یک دسته صوم را به طور مطلق در این ایام حرام می دانند و یک دسته هم حرمت را مخصوص کسانی می دانند که در منی هستند.

در جمع این روایات می توانیم روایات مطلقه را حمل بر کراهت کنیم و روایت مفصل را حمل بر حرمت. در این وجه جمع ما متفرد نیستیم. مجلسی اوّل هم در شرح فارسی من لا ـ یحضر، لوامع صاحبقرانی هم روایات مطلقه را حمل به کراهت کرده است. در شرح عربی هم یک جا حمل به کراهت کرده در یک جای دیگر هم مطلقات را حمل بر مقید کرده است، منتها ایشان به جمع کراهتی بیشتر تمایل دارد.

ص: ۳۷۶

۱- (۱۴) ــ جامع احادیث الشیعه ۱۲: ۸۴.

مسئله دیگر این است که شیخ طوسی طبق صحیحه عبدالله بن سنان (۱) مکه را هم به منی ملحق کرده است و در آن جا هم قائل به حرمت روزه در ایام تشریق شده است. این روایت صحیحه از آن روایاتی است که شیخ طوسی طبق آن فتوا داده که مسئله ایام التشریق اختصاص به منی ندارد مکه هم مانند منی است و اگر کسی در مکه باشد نباید در این ایام روزه بگیرد.

در مقابل این روایت، روایت ابن مسکان (۲) است که قائل به جواز صوم در مکه است. اطلاق این روایت اقتضا می کند که در مکه در ایام تشریق هم روزه جایز باشد.

ص: ۳۷۷

۱- (۱) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۷ . الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ وَ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ وَ حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ الْمُغِیرَهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ یَجِدْ هَدْیاً قَالَ فَلْیَصُمْ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ لَیْسَ فِیهَا أَیَّامُ التَّشْرِیقِ وَ لَکِنْ یُقِیمُ بِمَکَّهَ حَتَّی یَصُومَهَا وَ سَبْعَهً إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ. این روایت صحیحه از آن روایاتی است که شیخ طوسی طبق آن فتوا داده که مسئله ایام التشریق اختصاص به منی ندارد مکه هم مانند منی است و اگر کسی در مکه باشد نباید در این ایام روزه بگیرد.

۲- (۲) . سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَیْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ وَ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ یَجِدْ هَدْیاً قَالَ یَصُومُ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ بِمَکَّهَ وَ سَبْعَهً إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ یُقِمْ عَلَیْهِ أَصْحَابُهُ وَ لَمْ یَسْتَطِعِ الْمُقَامَ بِمَکَّهَ فَلْیَصُمْ عَشَرَهَ أَیَّامٍ إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ .

مسئله بعدی این است که آیا این حرمت صوم در منی مخصوص کسانی است که مشغول مناسک حج هستند و یا این که اعم است و هر کس که در این ایام در منی باشد مشمول حرمت روزه می شود؟

اوّلین کسی که حرمت را مقید به ناسک کرده علامه حلی است. علامه حلی در پنج کتاب تقیید نکرده در سه کتاب تقیید کرده است. این سه کتاب عبارتند از ارشاد، تبصره و قواعد. ولی در منتهی، تحریر، تذکره، تلخیص و مختلف مقید به ناسک نکرده است و مطلق آورده است.

در متأخرین هم من به دو نفر برخورد کردم که آنها هم قائل به اختصاص به ناسک شده اند. یکی در معالم الدین محمد بن شجاع قطان یکی هم ابن فهد در محرر.

از نظر ما دلیل متقنی بر تقیید وجود ندارد. و روایات هم مؤید و مثبت همین مطلبند.

ایام تشریق شامل چه روزه هایی می شود:

مسئله دیگر در مورد ایام تشریق است که آیا این ایام روز سیزدهم را شامل می شود یا خیر؟ در این زمینه دو دسته روایت وجود دارد: دسته اول می گویند شامل می شود اما دسته دوم می فرمایند شامل نمی شود. ابتدا این روایات را ذکر می کنیم و بعد به جمع بندی آن ها می پردازیم.

روایات دسته اول:

از این دسته می توان به روایت قتیبه اعشی (۱) نام برد.

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرٍ الْأَزْدِيِّ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْشَى قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ صَوْمِ سِتَّةِ أَيَّامٍ الْعِيدَيْنِ وَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ .

۱- (۳) . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۷۹.

در این روایت ایام تشریق در کنار عید قربان ذکر شده که در مجموع چهار روز می شود.

روایات دسته دوم:

۱ـ صحیحه ابی ایوب (۱) :

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ فَصَامَ ذَا الْقَعْدَهِ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّهِ قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّهِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَهَ أَيَّامٍ فَيَكُونُ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ ثَلَاثَهَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الْآخَرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّاماً ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِلَّهٌ أَنْ يَقْطَعَهَا ثُمَّ يَقْضِيَ مِنْ بَعْدِ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ .

در این روایت از حضرت سؤال می شود کسی که به خاطر قتلی که مرتکب شده و باید دو ماه پیاپی روزه بگیرد، چگونه در ذی القعده و ذی الحجه روزه را به جا می آورد؟ حضرت می فرمایند همه ذی الحجه را روزه بگیرد غیر از سه روز ایام تشریق و بعد از ذی الحجه، در محرم این سه روز را به جا می آورد.

طبق این روایت روز عید قربان هم از ایام تشریق محسوب می شود یعنی ایام تشریق عبارتند از دهم، یازدهم و دوازدهم.

۲ ـ روایت منصور بن حازم (۲) :

ص: ۳۷۹

۱- (۴) . الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۳۸.

۲- (۵) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۴۸۷.

مَا رَوَاهُ سَیْفُ بْنُ عَمِیرَهَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ النَّحْرُ بِمِنًی ثَلَاثَهُ أَیَّامٍ فَمَنْ أَرَادَ الصَّوْمَ لَمْ یَصُمْ حَتَّی تَمْضِیَ الثَّلَاثَهُ الْأَیَّامِ وَ النَّحْرُ بِالْأَمْصَارِ یَوْمٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ یَصُومَ صَامَ مِنَ الْغَدِ .

از این روایت استفاده می شود که صوم روز سیزدهم اشکالی ندارد و حرام نیست.

۳ _ صحیحه معاویه بن عمار (۱) :

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَمْ یَجِدْ هَدْیاً قَالَ یَصُومُ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ یَوْماً قَبْلَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ قَالَ یَتَسَحَّرُ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ وَ یَصُومُ ذَلِکَ الْیَوْمَ وَ یَوْمَیْنِ بَعْدَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ یُقِمْ عَلَیْهِ جَمَّالُهُ أَ یَصُومُهَا فِی الطَّرِیقِ قَالَ إِنْ شَاءَ صَامَهَا فِی الطَّرِیقِ وَ إِنْ شَاءَ إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ .

یوم الحصبه (۲) روز سیزدهم ذی الحجه و همان نفر دوم است. که از این استفاده می شود که در روز سیزدهم صوم حرمت ندارد.

ص: ۳۸۰

۱- (۶) . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۵۰۸ .

۲- (۷) . این روز را به این خاطر یوم التحصیب می نامند که پیامبر اکرم در این روز در مکانی در ابطح که ریگزار بوده استراحت کرده اند که در این محل ، بعدا مسجدی بنا کرده اند. ابن ادریس می گوید که مستحب است شخص وارد مسجد بشود و اقتداءاً بالنبی (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) آنجا استراحت کند و بعد نوشته این مسجد در زمان ما نیست. قال الشهید رحمه الله: «ویستحبّ للنافر فی الأخیر التحصیب، تأسّیاً برسول اللّه صلی الله علیه و آله، وهو النزول بمسجد الحصبهبالأبطح الذی نزل به رسول اللّه صلی الله علیه و آله، ویستریح فیه قلیلًا ویستلقی علی قفاه، وروی أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله صلّی فیه الظهرین والعشاءین، وهجع هجعه، ثمّ دخل مکّه وطاف. ولیس التحصیب من سنن الحجّ ومناسکه، وإنّما هو فعل مستحبّ اقتداء برسول اللّه صلی الله علیه و آله». الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۴۶۴.

۴ـ صحیحه حماد بن عیسی (۱) :

عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ قَالَ عَلِیٌّ ع صِیَامُ ثَلاثَهِ أَیّامٍ فِی الْحَجِّ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ فَمَنْ فَاتَهُ ذَلِکَ فَلْیَتَسَحَّرْ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ یَعْنِی لَیْلَهَ النَّفْرِ وَ یُصْبِحُ صَائِماً وَ یَوْمَیْنِ مِنْ بَعْدِهِ وَ سَبْعَهً إِذَا رَجَعَ.

۵ ـ روایت ابراهیم بن ابی یحیی (۲) :

وَ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ: یَصُومُ الْمُتَمَتِّعُ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ ـ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ- فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ وَ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ دَمٌ ـ صَامَ إِذَا انْقَضَتْ أَیَّامُ .

۶ ـ روایت عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَرْزَمِیِّ (۳) :

وَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَرْزَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی صِیَامِ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ ـ قَالَ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ ـ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ تَسَحَّرَ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ.

وَ عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع مِثْلَهُ وَ زَادَ فَصِیَامُ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ (فِی الْحَجِّ) وَ سَبْعَهٍ إِذَا رَجَعَ ـ قَالَ وَ قَالَ عَلِیٌّ ع إِذَا فَاتَ الرَّجُلَ الصِّیَامُ ـ فَلْیَبْدَأْ بِصِیَامِهِ لَیْلَهَ النَّفْرِ.

۷ ـ تفسیر عیاشی:

تفسیر العیاشی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ یَصُومُ الْمُتَمَتِّعُ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ فَإِنْ فَاتَهُ أَنْ یَصُومَ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ وَ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ دَمٌ صَامَ إِذَا انْقَضَتْ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ فَیَتَسَحَّرُ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ ثُمَّ یُصْبِحُ صَائِماً .

۱- (۸) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۸۱ .

۲- (۹) . وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۱۸۴.

۳- (۱۰) . همان.

در این روایت هم ایام تشریق را سه روز حساب کرده و روز سیزدهم را از ایام تشریق به حساب نیاورده است.

۸ ــ روایت فقه رضوی (۱) :

و إذا عجزت عن الهدی و لم یمکنک صمت قبل الترویه بیوم و یوم الترویه و یوم عرفه و سبعه أیام إذا رجعت إلی أهلک و إن فاتک صوم هذه الثلاثه أیام صمت صبیحه لیله الحصبه و یومین بعدها.

در این روایت هم صوم روز سیزدهم مجاز شمرده شده است.

۹ ــ روایت مقنع (۲) :

و سأله حماد بن عثمان عمن ضاع ثمن هدیه یوم عرفه، و لم یکن معه ما یشتری به، قال ــ علیه السلام ــ : یصوم ثلاثه أیام أولها یوم الحصبه.

۱۰ ــ روایت عبدالرحمن حجاج (۳) :

رَوَی مُوسَی بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِی الْحُسَیْنِ النَّخَعِیِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ کُنْتُ قَائِماً أُصَلِّی وَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَی ع قَاعِدٌ قُدَّامِی وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ فَجَاءَهُ عَبَّادٌ الْبَصْرِیُّ فَسَلَّمَ ثُمَّ جلَسَ فَقَالَ لَهُ یَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِی رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ هَدْیٌ قَالَ یَصُومُ الْأَیَّامَ الَّتِی قَالَ اللَّهُ تَعَالَی قَالَ فَجَعَلْتُ سَمْعِی إِلَیْهِمَا قَالَ لَهُ عَبَّادٌ أَیُّ أَیَّامٍ هِیَ قَالَ فَقَالَ هِیَ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ وَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمُ عَرَفَهَ قَالَ فَإِنْ فَاتَهُ ذَلِکَ قَالَ یَصُومُ صَبِیحَهَ الْحَصْبَهِ وَ یَوْمَیْنِ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ أَ فَلَا تَقُولُ کَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ فَأَیَّ شَیْءٍ قَالَ قَالَ یَصُومُ أَیَّامَ التَّشْرِیقِ قَالَ إِنَّ جَعْفَراً کَانَ یَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَمَرَ بِلَالًا یُنَادِی أَنَّ هَذِهِ أَیَّامُ أَکْلٍ وَ شُرْبٍ فَلَا یَصُومَنَّ أَحَدٌ قَالَ یَا أَبَا الْحَسَنِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی قَالَ- فَصِیَامُ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ وَ سَبْعَهٍ إِذَا رَجَعْتُمْ قَالَ کَانَ جَعْفَرٌ یَقُولُ ذُو الْحِجَّهِ کُلُّهُ مِنْ أَشْهُرِ الْحَجِّ .

۱- (۱۱) . الفقه - فقه الرضا؛ ص: ۲۲۴.

۲- (۱۲) . المقنع (للشیخ الصدوق)؛ ص: ۲۸۴.

۳- (۱۳) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۲۷۸.

۱۱ـ روایت فقیه (۱) :

رُوِیَ عَنِ الْأَئِمَّهِ ع أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ إِذَا وَجَدَ الْهَدْیَ وَ لَمْ یَجِدِ الثَّمَنَ صَامَ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ فِی الْحَجِّ یَوْماً قَبْلَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ یَوْمَ عَرَفَهَ وَ سَبْعَهَ أَیَّامٍ إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ تِلْکَ عَشَرَهٌ کَامِلَهٌ لِجَزَاءِ الْهَدْیِ فَإِنْ فَاتَهُ صَوْمُ هَذِهِ الثَّلَاثَهِ الْأَیَّامِ تَسَحَّرَ لَیْلَهَ الْحَصْبَهِ وَ هِیَ لَیْلَهُ النَّفْرِ وَ أَصْبَحَ صَائِماً وَ صَامَ یَوْمَیْنِ مِنْ بَعْدُ.

جمع بین روایات:

به نظر می رسد که جمع مابین روایاتی که ایام تشریق را سه روز قرار داده و آن هایی که چهار روز قرار داده این است که نسبت به سه روز حرام است و نسبت به روز چهارم که سیزدهم ذی حجه می شود کراهت مؤکده دارد. به تعبیر دیگر ایام تشریق دو اطلاق دارد در یک اطلاق از عید قربان شروع می شود تا روز دوازدهم و در اطلاق دیگر از روز یازدهم شروع می شود و روز سیزدهم را هم شامل می شود. بنابراین نسبت به روز سیزدهم عمومات اجمال دارد و نمی شود به آن استدلال کرد.

خیلی از روایات ایام الذبح را سه روز می دانند و بعضی از روایات چهار روز. هر دو روایات متعدد هست آن وقت در ایام الذبح مشروع نیست روزه گرفتن. جمع ما بین آنها این است که آن قدری که تأکید شده به طور یقین ایام الذبح است و تأکید هم شده یعنی استحباب مؤکد دارد شبیه به وجوب در این سه روز است ولی روز چهارم هم می شود ذبح کرد ولو ذبحی است که تقریباً عمل مکروهی انجام داده ولی مجزی است شارع اکتفا کرده رخصتاً قبول کرده.

۱- (۱۴) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۵۰۸.

بنابراین، همانطوری که بین روایات سه روز و چهار روز از نظر ذبح جمع می شود که می گویند آن تأکّدش نسبت به آن سه روز است که مؤکداً باید در سه روز باشد ولی به نحو رخصت در روز چهارم اجازه داده شده نسبت به صوم هم همین جور است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صحت صوم در ایام تشریق در سایر بلدان ۹۰/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صحت صوم در ایام تشریق در سایر بلدان:

اگر ما جمعا بین الادله قائل شدیم که در ایام تشریق صوم در سایر بلدان کراهت دارد آیا می توان در این اموری که مورد نهی تنزیهی قرار گرفته است قصد قربت کرد یا خیر و آیا این نهی دلالت بر فساد می کند یا خیر؟

به نظر ما اگر در عبادات چیزی به عنوان خاص نهی شده باشد این مبطل عبادت است. در این موارد اگر حتی کراهت چیزی را احراز کردیم لازم نیست به حدّ تحریم برسد و لازمه کراهت این است که نمی توان قصد قربت کرد و عبادت باطل می شود.

ولی در بحث اجتماع امر و نهی چون نهی به عنوان خاص نیست و به جهت عامی که در این مورد با عبادتی تلاقی کرده است و خود عبادت مستقیما مورد نهی قرار نگرفته این بحث نمی آید.

منتها در بعضی از موارد هرچند به عنوان خاص نهی شده ولی مجبوریم بخاطر بعضی از قرائن از اطلاق نهی صرف نظر کنیم. در این موارد نهی به معنای ترجیح یک فرد بر فرد دیگر است مثل اینکه می فرمایند نماز را در حمام نخوانید. این معنایش علی وجه الاطلاق نهی از نماز خواندن در حمام نیست. در این مورد نهی آن قدر اطلاق ندارد که حتی اگر در جای دیگری غیر از حمام نشود نماز خواند باز هم از نماز نهی شده باشد. معلوم می شود نسبت به این موارد اطلاق ندارد. صحت نماز قرینه است که چنین اطلاقی ندارد. در حقیقت نهی به معنای ترجیح افراد دیگر نماز بر نماز داخل حمام است. کأنّه یک قیدی می خورد و می فرماید تو نماز در جای دیگر را بر نماز داخل حمام ترجیح دهی.

ص: ۳۸۴

منتها در روایت معاویه بن عمار (۱) که حضرت می فرمایند صوم در سایر بلدان اشکالی ندارد و «لا بأس به» چون فرد متعارف صوم همین صوم با قصد قربت است، پس معلوم می شود که قصد قربت هم اشکالی ندارد. مخصوصا حضرت این لا بأس را ابتداء می فرمایند یعنی فرد عامد و متوجه را هم شامل می شود نه این که مخصوص عملی باشد که در گذشته انجام شده یا از روی غفلت انجام شده است. در حقیقت در این موارد هم کراهت به ترجیح عملی بر عمل دیگر برگشت می کند. یعنی ترک صوم بهتر از فعل صوم است هر دو عبادت است و هر دو ثواب دارد ولی ثواب ترکش بیشتر از فعلش است.

البته ظاهر ابتدایی این به نظر ما یک اشکالی دارد. اگر دو فعل از نقیضان باشند و مصلحت یکی کمتر باشد نسبت به مصلحت کمتر نمی شود قصد قربت کرد هر چند مرحوم صاحب کفایه می فرماید می تواند نسبت به هر دو قصد قربت کند.

منتها اگر از کلمه «لا بأس به» استفاده صحت کنیم این قرینه می شود که این دو یعنی طرف فعل و ترک که مصلحت دارند نقیضین نیستند تا آن اشکال پیش بیاید. در صوم در ایام تشریق در سایر بلدان بین صوم به قصد قربت و عدم صوم به قصد قربت، شقوق دیگری هم قابل تصور است. مثلا اگر صوم امساک کردید ولی قصد قربت نکردید آن ثواب ندارد اگر ترک کردید قصد قربت نکردید آن هم مصلحت ندارد ثواب ندارد شق ثالث و رابع پیدا می شود آن دو تا از شق هایش مصلحت دارد منتها ترک عبادی صوم مصلحت بیشتر و فعل عبادی صوم مصلحت کمتری دارد.

ص: ۳۸۵

۱- (۱) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۱۳۲. رَوَی مَا ذَکَرْنَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصِّیَامِ أَیَّامَ التَّشْرِیقِ فَقَالَ أَمَّا بِالْأَمْصَارِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ أَمَّا بِمِنًی فَلَا .

الحاق مکه به منی در حرمت صوم ایام تشریق:

نکته دیگر در مورد الحاق مکه به منی در حرمت صوم ایام تشریق است. از روایاتی که می فرماید آن سه روز روزه بدل هدی را نباید در مکه در ایام تشریق گرفت _ مانند صحیحه عبدالله بن سنان (۱) _ استفاده می شود که مکه هم در صوم بدل هدی حکم منی را دارد. البته شاید نتوانیم از مورد روایت به موارد دیگر تعدی کنیم و در غیر صوم بدل حتی برای اهل مکه که مشغول مناسک نیستند نمی توان گفت که صومشان حرمت دارد. به عبارت دیگر آن طور که شیخ خواسته علی وجه الاطلاق مکه را به منی ملحق کند، این را نمی شود از روایت استفاده کرد.

نیت صوم در سه روز بدل از هدی باید قبل از اذان باشد

ما قبلا از روایت عبدالله بن سلیمان صیرفی (۲) طبق یک احتمال می خواستیم استفاده کنیم که در این سه روز باید حتما قبل از اذان صبح نیت کند و نیت قبل از ظهر کافی نیست. متن روایت این است:

ص: ۳۸۶

۱- (۲) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج، ص: ۲۷۷ . الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ وَ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ وَ حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ الْمُغِیرَهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ یَجِدْ هَدْیاً قَالَ فَلْیَصُمْ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ لَیْسَ فِیهَا أَیَّامُ التَّشْرِیقِ وَ لَکِنْ یُقِیمُ بِمَکَّهَ حَتَّی یَصُومَهَا وَ سَبْعَهً إِذَا رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ.

۲- (۳) . وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۱۸۱.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُتْبَهَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لِسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ _ مَا تَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ تَمَتَّعَ _ بِالْعُمْرَهِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ _ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ ثَلاٰثَهِ أَيّٰامٍ فِي الْحَجِّ _ وَ سَبْعَهٍ إِذٰا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَهٌ كٰامِلَهٌ _ أَيَّ شَيْ ءٍ يَعْنِي بِالْكَامِلَهِ قَالَ سَبْعَهً وَ ثَلَاثَهً _ قَالَ وَ يَخْتَلُّ ذَا عَلَى ذِي حِجًا _ إِنَّ سَبْعَهً وَ ثَلَاثَهً عَشَرَهٌ _ قَالَ فَأَيُّ شَيْ ءٍ هُوَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ قَالَ انْظُرْ _ قَالَ لَا عِلْمَ لِي فَأَيُّ شَيْ ءٍ هُوَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ _ قَالَ الْكَامِلُ كَمَالُهَا كَمَالُ الْأُضْحِيَّهِ _ سَوَاءٌ أَتَيْتَ بِهَا أَوْ أَتَيْتَ بِالْأُضْحِيَّهِ _ تَمَامُهَا كَمَالُ الْأُضْحِيَّهِ.

در این روایت حضرت می فرمایند هر چند که در این جا این صوم بدل از قربانی است و معمولا مصلحت بدل یک مصلحت ناقص است اما در این جا این مصلحت به اندازه مصلحت قربانی است و نسبت به آن نقصی ندارد. ما طبق یک احتمال از این استفاده می کردیم که پس در این جا نمی توانیم فرد ناقص را به جای کامل قبول کنیم لذا نیت نصفه یعنی نیت قبل از ظهر کفایت نمی کند و جای نیت کامل را نمی گیرد.

به نظر می رسد که روایت رفاعه بن موسی (۱)

مثبت همین معنا باشد. متن روایت این است:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَهَ عَنْ رِفَاعَهَ بْنِ مُوسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُتَمَتِّعٍ لَا يَجِدُ هَدْياً قَالَ يَصُومُ يَوْماً قَبْلَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ عَرَفَهَ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَدِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ فَخَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ قَالَ يَصُومُ ثَلَاثَهَ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّفْرِ يَوْماً بَعْدَ التَّرْوِيَهِ وَ يَوْمَ النَّفْرِ قُلْتُ فَإِنْ جَمَّالُهُ لَمْ يُقِمْ عَلَيْهِ قَالَ يَصُومُ يَوْمَ الْحَصْبَهِ وَ بَعْدَهُ يَوْمَيْنِ قُلْتُ يَصُومُ وَ هُوَ مُسَافِرٌ قَالَ نَعَمْ أَ لَيْسَ هُوَ يَوْمَ عَرَفَهَ مُسَافِراً فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ثَلاٰثَهِ أَيّٰامٍ فِي الْحَجِّ قَالَ قُلْتُ أَعَزَّكَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذِي الْحِجَّهِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ نَقُولُ فِي ذِي الْحِجَّهِ .

ص: ۳۸۷

۱- (۴) . الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۲۸۰.

در اینجا روایت می فرماید اگر کسی یوم ترویه وارد شد این صومش را بگذارد و بعداً بجا بیاورد همین شخص اگر قبل از اذن صبح وارد می شد دو روز را اگر می گرفت کفایت می کرد و می توانست آن یک روز را با فصل انجام بدهد ولی این چون بعد از طلوع فجر وارد شده حضرت می فرمایند کفایت نمی کند. در این جا فرض مسئله هم این نیست که قبلاً چیزی خورده باشد و بگوییم چون چیزی خورده نمی تواند روزه بگیرد، این کلی است می گوید چون یوم الترویه وارد شده کفایت نمی کند معلوم می شود که اینجا نیت باید از قبل طلوع فجر باشد.

مروری بر عبارت های عروه:

متن عروه: و أمّا المحظور منه ففی مواضع أیضاً: أحدها: صوم العیدین الفطر و الأضحی و إن کان عن کفّاره القتل فی أشهر الحرم، و القول بجوازه للقاتل شاذّ (۱) ، و الروایه الدالّه علیه ضعیفه سنداً و دلالهً.

الثانی: صوم أیّام التشریق (۲) ، و هی الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر من ذی الحجّه لمن کان بمنی ، و لا فرق علی الأقوی بین الناسک و غیره.

۱- (۵) . این بحثش مفصل شد ما در حاشیه نوشتیم که «القائل به جماعه غیر شاذه و الروایه داله علیه صحیحه سندا بلا ریب و تامه دلاله علی الأظهر

۲- (۶) . در جلسه گذشته در این مورد که ایام تشریق به کدام روزها اطلاق می شود بحث کردیم. از مجموع روایات استفاده می شود ایام تشریق اطلاقات مختلفی دارد ولی آن صومی که در ایام تشریق حرمت دارد صوم روز دهم ، یازدهم و دوازدهم است هر چند طبق بعضی روایات روز سیزدهم هم جزء ایام تشریق محسوب می شود اما جمعا بین الادله صوم در این روز حمل بر کراهت می شود. استحباب مؤکد این است که بگذارد روز سیزدهم هم بگذرد از روز چهاردهم روزه بگیرد

الثالث: صوم يوم الشکّ فی أنّه من شعبان أو رمضان بنيّه أنّه من رمضان، و أمّا بنيّه أنّه من شعبان فلا مانع منه کما مرّ.

نکته ای در مورد نيت صوم يوم الشک:

اينها بحثش گذشته اينجا هم ايشان مطلب را ناقص بيان کرده اند صوم يوم شک به عقيده ايشان منحصر به نيت شعبانی نيست، به نظر ايشان اگر به نحو ترديد در نيت هم روزه گرفت، روزه باطل است.

ايشان در عبارت «و أما بنيه أنه من شعبان فلا مانع منه» هم مطلب را ناقص ذکر کرده است. اگر به نحو ترديد در منوی شد آن هم صحيح می داند لازم نيست منحصر باشد به ماه شعبان. پس دو صورت باطل است دو صورت صحيح. ايشان از باطل يک صورت ذکر کرده از صحيح يک صورت. بله منتها يک کلمه «کما مر» گفته ولی اين «کما مر» ظاهرش عبارت از اين است که «ما مر» هم همين دو صورت بيشتر نيست اين يک خرده قصور در تعبير است به نحو در ترديد در منوی که شخص يک انشاء می کند می گويد فردا را من روزه باشد در دلش هم احتمال می دهد برای اينکه فردا ماه رمضان باشد خب آن نه چيز باشد خب می گويد به قصد قربت فردا را من روزه می گيرم نه ماه رمضان هم باشد چرا به قصد قربت فردا را من روزه می گيرم يک انشاء می کند منتها آن روزه قربی آيا مستحبی است يا نه انشائی آن را نيت نمی کند.

الرابع: صوم وفاء نذر المعصيه، بأن ينذر الصوم إذا تمکّن من الحرام الفلانی، أو إذا ترک الواجب الفلانی، يقصد بذلک الشکر علی تيسّره، و أمّا إذا کان بقصد الزجر عنه

نهی صوم در ایام التشریق ۹۰/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه درس:

حضرت استاد مد ظله در این جلسه ابتدا به ادامه ی بحث جمع بین روایات ناهی از صوم ایام تشریق پرداخته،فرموده اند چند جمع محتمل است:

۱- حمل مطلقات نهی بر مقید(من کان بمنی)و در نتیجه حرمت در منی و جواز در امصار

۲- حمل نهی بر اعم از کراهت و حرمت و در نتیجه حرمت در منی و کراهت در امصار

۳- حمل بر متعارف از صوم،و در نتیجه از آنجا که متعارف صوم من کان بمنی،صوم واجب است و متعارف صوم در امصار،صوم مستحبی،صوم به عنوان واجب مطلقا جایز نیست ولو در امصار و صوم مستحبی جای است.

ص: ۳۹۰

و حضرت استاد جمع سوم را تقویت مینمایند.

سپس در بحث مراد از ایام التشریق بعد از توضیح استعمالات سه گانه آن بیان می فرمایند که مراد از آن برای من کان بمنی روز های دهم،یازدهم و دوازدهم است لذا صوم روز سیزدهم برای او جایز است.

در انتها در ادامه ی بحث روزه های حرام به صوم الصمت و صوم الوصال پرداخته،آنها را به عنوان تشریع حرام دانسته اند.

جمع بین روایات ناهی از صوم ایام التشریق

در جمع بین روایات مربوط به صوم ایام التشریق ، قبلادو نحوه جمع عرض شد .جمع نخست این بود که طبق آنچه مشهور قائل شده اند ، مطلقاتی را که نهی از صوم ایام التشریق نموده بود ،حمل شود به «من کان بمنی» . که عرض شد که این جمع ،حمل کردن مطلق است به فرد نادر . مخصوصادر قدیم که حاجی خیلی کم بوده و شرایط مثل حالا فراهم نبوده است . همه امکان مالی داشتند ونه تمکن بدنی، لذا درست نیست که تمامی این مطلقات را به یک فرد نادر حمل کنیم. جمع دوم هم این بود که به اعم از کراهت و تحریم و بگوییم در منی تحریم شده و در غیر منی شد مکروه شمرده شده ،این جمع را ما قبلا قائل بودیم ولی یک احتمال دیگری که اقوای از این دو جمع است وجود دارد و آن این است که بگوییم اینکه تفصیل بین امصار و منی قائل شده،نه به جهت حرمت در یکی و کراهت در دیگری یا به جهت حرمت در یکی وجواز در دیگزی است بلکه این تفصیل با در نظر گرفتن متعارف بوده است و متعارف روزه درمنی،روزه واجب (صوم بدل هدی)است چنانچه متعارف روزه امصار ، روزه مستحبی است.والا در امصار یک عامل خارجی علیحده می خواهد تا روزه در غیر رمضان برعهده مکلف واجب شود مثلا نذری کند یا ظهاری انجام بدهد والا طبعاً، روزه ای که شخص می خواهد در ایام التشریق بگیرد ، روزه مستحبی

است ولی در منی از آنجا که متعارف کسی که در منی است،حاجی است و همه اشخاص هم برایشان قربانی فراهم نیست لذا متعارف برای من کان بمنی،روزه واجب است. مقرب این جمع هم این است که درخیلی موارد در بحث صوم ، بین واجب و مستحب تفاوت گذاشته شده است.

ص: ۳۹۱

اینجا هم بگوییم که بله روزه مستحبی جایز است مطلقا روزه واجبی هم جایز نیست مطلقا آنها را ما حمل به نادر کنیم کسی قسم خورده مادام العمر این کار را انجام بدهد می گوید مادام العمر روزهای ایام التشریق مثلا در روزه ی مسافر می گویند ، روزه واجب را در سفر نمی شود گرفت اما روزه مستحب،محل خلاف است.روایتهایش هم مختلف است. بعضی صحیح می دانند.آنها یی هم که صحیح نمی دانند،روزه مستحبی در سفر را با نذر صحیح می دانند و یا در سه روزی که در مدینه روزه گرفتن مستحب است مسافر روزه مستحبی را می تواند بگیرد ولی روزه واجب را نمی تواند بگیرد. حال اینجا هم در جمع بین روایات بگوییم اگرصوم واجب باشد در ایام التشریق نمی تواند بگیرد ولو در بلدان باشد. مطابقاین مطلب در روایات آمده است مثلا در ظهار،در حلف و نذر می گوید در ایام تشریق،روزه نگیر و نمی شود همه این روایات را حمل کنیم به خصوص کسی که در منی است و یا حمل به کراهت کنیم.اینگونه جمع ها خیلی بعید است چون در عبائر روایات وفتاوا هست که ده روزه ی حرام است . آنوقت ، نه روزه را بگوییم حرام است ولی این صوم ایام تشریق را بگوییم به معنای کراهت مؤکده است با اینکه همه در سیاق واحد هستند که نشان می دهد همه اینها حرامند.البته اینکه می گوییم در این ایام روزه گرفتن بدل هدی حرام است از باب مثال است و معلوم است که مراد حرمت روزه ای است که به عنوان واجب بر عهده شخص آمده لذا اگر بخواهد صوم کفاره ی ظهار انجام بدهد، نمی شود در ایام التشریق انجام بدهد همچنین صوم کفاره ی قسم یا صومی که نذر نموده یا روزه قضائی را نمی تواند در ایام التشریق بگیرد بلی صوم کفاره قتل در اشهر حرم، یک استثنایی است که خود زراره فقیه هم، از آن تعجب کرده بود.

ص: ۳۹۲

البته یک احتمال دیگری هست که در بلدان،صوم واجب و صوم مستحب فرق داشته باشند (حرمت صوم واجب و جواز صوم مستحب) ولی حکم درباره«من کان بمنی» مطلق باشد یعنی نه واجب و نه مستحب را نمی تواند بگیرد. ولی به نظر می رسد اگر ما قرار شد یک قسم از تفصیل را به متعارف حمل کنیم دیگر نمی توانیم قسم دیگر را به اعم از متعارف و غیر متعارف حمل کنیم . خیلی ازفقها می گویند مطلقات،منزّل به متعارف است،حال اگر این کلام را به صورت کلی نمی پسندیم ولی در یک روایتی که دوشیء باهم ذکر شده،بگوییم یکی معمول و متعارف در نظر گرفته شده و در دیگری غیر متعارف ملاحظه شده،دیگرظهوراطلاقی اش گرفته می شود.

خلاصه به نظر می رسد که اقرب و اظهر این است که هر دو قسم تفصیل را حمل به متعارف کنیم و بگوییم بین واجب و مستحب فرق وجود دارد.روزه واجب گرفتن در ایام تشریق جایز نیست ولی روزه مستحبی گرفتن جایز است.

یک نکته را باید تذکر داد که اگر بعضی از افراد واجب (روزه ی قضا) هم در امصار،متعارف باشد،باز هم می توانیم در جمع مابین ادله بگوییم این جمع اولی از جمعهای دیگر است. آن جمعهای دیگر خیلی غیر متعارف است.

مطلب دیگر که احتیاج به توضیح دارد این است که ایام التشریق کدام روز است؟

از لحاظ لغوی،این جور که ذکر کرده اند،تشریق به ملاحظه آفتابی است که روی ذبائح تابیده می شود که هر چهار روز (دهم و یازدهم و دوازدهم و سیزدهم) این خاصیت هست.ولی به حسب استعمالات چون بیشتر قربانی ها درروز دهم است،یوم النحر اسم برای روز دهم گذاشته شده و در مقابل،روزهای دیگر را،یک اسم جداگانه ای گذاشته شده اند.و این اطلاق ایام التشریق به آن سه روز بعدی اکثر است،ولی گاهی هم،به سه روز دهم، یازدهم و دوازدهم گفته می شود.

مثل روایاتی که می گوید شخص مظاهر، ذیحجه را روزه بگیرد غیر از ایام التشریق و بعد،آن سه روز را که نگرفته،در اوّل محرم قضاء کند.گاهی هم به مجموع تمام چهار روز ایام التشریق گفته می شود مثل روایاتی که می گوید مستحب است در ایام التشریق بعد نمازها تکبیر گفته شود البته تا آخر ایام التشریق که سیزدهم در آن است،برای من کان بمنی و در بلاد،در ایام التشریق باید از روز دهم گفته شود ولی روز سیزدهم داخل نیست.هر سه جور اطلاق در روایات هست ولی از روایات متعددی که می گوید یوم الحصبه روزه بگیر،(یوم الحَصبه روزی است که شخص از منی خارج می شود و وارد بطحاء می شود که روز سیزدهم است)وفتاوا هم طبق آن هست،استفاده می شود اینکه گفته اند صوم برای «من کان بمنی» ممنوع است مراد شان این است که سه روز اوّل ممنوع است ولی روز سیزدهم،روزه گرفتنش مانعی ندارد.اما در امصار ممکن است کسی ادعا کند ایام تشریق یازدهم و دوازهم و سیزدهم است چون ایام التشریق بیشتر به سه روز بعد گفته می شود.ولی علی أی تقدیر ما عرض می کنیم از روایات استفاده می شود اگر بخواهد صوم بدل هدی را در روز سیزدهم بگیرد، حتی در منی اشکال ندارد و در این جهت منی و مکه فرقی ندارد.

«الخامس صوم الصمت بأن ینوی فی صومه السکوت عن الکلام فی تمام النهار أو بعضه بجعله فی نیته من قیود صومه و أما إذا لم یجعله قیدا و إن صمت فلا بأس به و إن کان فی حال النیه بانیا علی ذلک إذا لم یجعل الکلام جزء من المفطرات و ترکه قیدا فی صومه»

ص: ۳۹۴

یکی از روزه های محرم،صوم الصمت است به اینگونه که نفس سکوت بما هو سکوت از کلام را قید صوم قرار دهد البته این تشریع است و محرم و باطل. و اختصاص هم به صوم الصمت ندارد بلکه امساك هر شيء که جزء صوم نیست را به عنوان صوم مشروع شرعی قرار بدهد جزء محرمات است.بلی در روایات،خصوص نهی از صوم الصمت تصریح شده ولی از باب مثال است چون این کار متعارف بوده است، این نهی ها دلیل بر حرمت ذاتی نیست.

«السادس: صوم الوصال و هو صوم يوم و ليله إلى السحر، أو صوم يومين بلا إفطار في البين، و أمّا لو أخّر الإفطار إلى السحر أو إلى الليله الثانيه مع عدم قصد جعل تركه جزءاً من الصوم فلا بأس به و إن كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقاً»در این صوم هم همان مطلب را عرض می کنیم که اگر کسی بخواهد تشریعاً چنین روزه ای بگیرد،حرمت تشریعی دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

اثبات وثاقت سدیر بن حکیم ۹۰/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

اثبات وثاقت سدیر بن حکیم:

نکته ای درباره یکی از بحثهائی که سابق گذشت (۱) می خواهم عرض کنم. یکی از روزه های مکروه، صوم یوم العرفه بود برای کسی که شك در هلال ذی الحجه دارد یعنی ولو به حسب ظاهر روز نهم ذیحجه است ولی محتمل است که واقعاً روز دهم باشد. درباره حکم به کراهت این روزه، عرض کردیم که اگر کسی مطابق حکم ظاهری عمل کند ولی احتمالاً حکم واقعی را مخالفت کرده باشد، هیچ موقع درباره عمل او تعبیر کراهت نمی کنند. حال در بحث ما که اوّل ماه، ثابت نبوده ولی بر اساس استصحاب، به اوّل ماه حکم شده چرا ما این صوم مطابق با حکم ظاهری را به صرف احتمال عید، مکروه بدانیم؟ منشأ این حکم، روایتی است که از این صوم نهی کرده (۲) و تعلیل آورده به اینکه «اتخوف ان یکون یوم عرفه یوم اضحی». ولی گفتیم از حیث سند این روایت ضعیف است و کسی که موجب ضعف سند شده، سدیر بن حَکیم یا حُکیم است که درباره او، توثیق صریحی در کتب ما نیست، بلی اگر کسی ادله تسامح در ادله سنن را در تصحیح مستحب شرعی تمام دانست، در اینجا هم می تواند حکم به کراهت کند ولی اگر تسامح در ادله سنن را به این معنا که مستحب شرعی درست کند، تمام ندانیم، در اینجا هم که شبهه کراهت هست، نمی توانیم استحباب ترك را، به وسیله ادله تسامح در ادله سنن اثبات کنیم. این اشکالی بود که به متن داشتیم ولی از این اشکال می شود جواب داد و به نحوی سدیر را توثیق نمود و آن اینکه هر چند در کتب ما توثیق صریحی برای سدیر نیامده ولی عامه، در کتبشان، سدیر را عنوان کرده اند و البته درباره او اختلاف کرده اند که آیا ثقه است یا نه ولی همه آنها تصریح کردند که «فیه افراط فی التشیع» و یا «شیعی غال». در عین حال بعضی از بزرگان آنها تصریح به وثاقت او کرده اند مثل یحیی بن معین که از علمای جرح و تعدیل درجه اوّل عامه ا ست که به وثاقت او تصریح کرده ولی در لسان المیزان تعبیرصالح الحدیث دارد. البته جوزجانی از سفیان بن عیینه نقل کرده که او گفته «کان یکذب» ولی متأخرین از علماء عامه گفته اند که نسخه او، نسخه مغلوطی بوده است. چون که اصل عبارت که منشأ این تعبیر شده، اینگونه بوده که سفیان از او روایت کرده و گفته که «کان یحدّث» یعنی اهل حدیث بوده. بعدا این عبارت «کان یحدّث»

تبـدیل به «کان یحدث» به معنای جعل می کند، شده است و همین، منشأ شده که بعضـی ها مثل نسائی درباره او بگویند «لیس بثقه» و یا «متروک». خلاصه با مراجعه به کتب عامه، اطمینان پیـدا می شود که سـدیر از نظر وثاقت، آدم معتبری بوده است که عامه با اینکه درباره مذهب او تعبیر می کنند «مذموم المذهب» خیلی مذهب بدی دارد ولی این تعبیر را هم دارند که «الا أنه لا بأس به» ولو اینکه مذهبش مذهب بدی است ولی بأسـی در آن نیست و از طرفی پسـرش، حنان، که از ثقات است، شاید بیشتر روایاتش یا کثیری از روایاتش از پدرش است، پیدا ست معتمد پسـر، هم هست. بر اساس این نکات می توانیم بگوییم سدیر از ثقات است و اعتبار این حدیث را که مثبت کراهت است اثبات کنیم.

۱- (۱) - (درس ۵۳۷).

۲- (۲) - علی بن الحسن بن فضـال عن عمرو بن عثمـان عن حنان بن سـدیر عن ابیه عن ابی جعفر(ع) قال سـئلته عن صوم یوم عرفه فقلت جعلت فـداک انهم یزعمون انه یعـدل صوم سـنه قـال کـان ابی (ع) لا یصومه قلت ولـم ذلـک جعلت فـداک قال یوم عرفه یوم دعـاء ومسئله واتخوف ان یضـعفنی عن الـدعاء واکره ان اصومه و اتخوف ان یکون یوم عرفه یوم اضـحی فلیس بیوم صوم. جامع الاحادیث ، ج ۱۱ ، ص۶۷۴، ح ۱۵ .

ادامه بحث روزه های حرام:

«السـابع: صـوم الزوجه مع المزاحمه لحق الزوج و الأـحوط ترکه بلاـ إذن منه بـل لاـ یـترک الاحتیـاط مع نهیه عنه و إن لم یکن مزاحمـا لحقـه» ایـن مسئله را قبلاًـ بحـث نمـودیم. و روایـات آن را از جمله روایت فضـیل بن یسـار و روایت هشـام بن الحکم خوانـدیم و نتیجه گرفتیم که صوم زوجه بـدون احراز رضـایت زوج، جایز نیست ولو مزاحمت با حق زوج نداشـته باشـد و نهی هم نکرده باشد. گفتیم که اذن جنبه طریقی دارد یعنی اگر احراز رضا یت کرد، کفایت می کند.

«الثـامن صوم المملوک مع المزاحمه لحق المولی و الأـحوط ترکه من دون إذنه بل لا یترک الاحتیاط مع نهیه» که این صوم هم مثل صوم زوجه است که مراد از اذن، کاشفیت و احراز رضا است و گفتیم که این صوم، هم جایز نیست.

«التـاسع صوم الولـد مع کونه موجبـا لتألم الوالـدین و أذیتهما» اگر صوم ولـد موجب تألم والـدین و اذیت آنها می شود، ممنوع است. نه آنکه بـدون اذن حتی اگر موجب اذیت آنها نمی شود هم ممنوع باشد. چون گمان نمی کنم صـرف اینکه پسـر بدون اطلاع پـدر می خواهـد روزه مستحبی بگیرد یا می خواهد نماز شب بخواند، ممنوع باشد و در بعضـی روایات هم خواندیم که معلوم نیست والدین این قدر حق داشته باشد که حتی در صورتی که بدون اینکه اطلاع پیدا کنند تا اذیت شوند بگوییم فرزند بایـد اطلاع بدهـد و استیـذان هم بکنـد، مسـلم است یک چنین مطلبی، معتبر نیست، لـذا اینکه گفته انـد بی اذن والدین ممنوع است، یعنی اگر احتمال می دهـد که روزه گرفتنش، موجب اذیت آنها شود، نمی توانـد روزه بگیرد. البته احتمالش هم، به نظر مـا کـافی است یا شک داشـته باشـد که با روزه گرفتن او، آنها اذیت می شونـد یا نه، آن هم کافی است. از «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» استفاده می شود که از مراتب ضعیفه اذیت هم باید اجتناب کند.

(پرسش: آیا این حکم شامل جد هم می شود. پاسخ استاد: تعدی کردن مشکل است بلی در بعضی موارد، احکام والد، شامل جد هم می شود مثلا در ازدواج که حتی جد، تقدم دارد بر پدر. ولی بخواهیم از آن موارد تعدی کنیم به مورد بحث، مشکل است.)

«العاشر صوم المریض و من کان یضره الصوم» البته به نظر می رسد، دو تسامح در این عبارت عروه واقع شده است. یکی این است که باید بگوید «صوم من کان یضره الصوم مریضا کان أو غیره» کسی که روزه، برای او ضرر دارد خواه مریض باشد و خواه غیر مریض. ولی این تعبیر عروه مجمل است، از این عبارت این احتمال هم استفاده می شود که مریض علی وجه الاطلاق و کسی که روزه برای او ضرر دارد علی وجه الاطلاق، روزه آنها حرام است، در حالی که مراد کسی است که صوم برای او ضرر دارد خواه به جهت مرض و خواه به جهت دیگر. دوم اینکه مریض علی وجه الاطلاق که روزه گرفتنش محرم است (تشریعاً یا ذاتا) در ماه رمضان است. که شارع می گوید «عِدَّةٌ مِنْ أَيّام أُخَرَ». اما در غیر ماه رمضان، دلیل برای اینکه مشروع نبوده و باطل باشد، نداریم زیرا ما ــ وفاقاً لمرحوم آقای خوئی ــ می گوییم برای حرمت اضرار به نفس علی وجه الاطلاق، دلیلی نداریم و اما نسبت به مریضی که «یضره الصوم»، از روایات و آیه مربوط به ماه رمضان، استفاده می شود مطلق اضرار، برای حرمت روزه، کافی است. البته شاید چون مختار مرحوم سید این است که اضرار به نفس به طور مطلق، حرام است چنین فرموده ولی علی المختار باید قید بخورد

آقای حکیم فرمایشی دارد که ظاهراً در سابق ما آن را نقد کردیم عقیده ایشان این است که در باب صوم، اجماع، دلیل بر اشتراط نیت است و اجماع هم دلیل لبّی است و باید بر قدر متیقن آن اکتفا نمود. لذا ایشان می فرمایند همه افراد اگر تا غروب هم نیت کنند، کفایت می کند زیرا عبادیت صوم و آنکه ما بالاجماع می توانیم بگوییم این است که باید در صوم، فی الجمله قصد قربت بشود. ایشان این مطلب را در تمام روزه ها می فرمایند چه واجب، چه مستحب، چه مضیق، و چه موسع.

ما عرض می کردیم این فرمایش ایشان محل مناقشه است برای اینکه در صوم دو شیء معتبر است یکی قصد قربت، که شما می گویید با اجماع ثابت شده و فرض می کنیم که قبول کردیم که دلیل تعبدی شرعی بر آن نداریم ولی در صوم، قصد عنوان هم معتبر است لذا اگر کسی قصد عنوان نکرده باشد، بر او اصلاً مفهوم صوم شرعی صدق نمی کند و چنین شخصی که شما تصور نمودید که فقط آنا ما، قصد قربت داشته، قصد عنوان ندارد و لذا صوم او صحیح نمی باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

نهی صوم الدهر ۹۰/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

«الثانی عشر صوم الدهر حتی العیدین علی ما فی الخبر و إن کان یمکن أن یکون من حیث اشتماله علیهما لا لکونه صوم الدهر من حیث هو ».

دوازدهم از روزه های محرم، صوم الدهر است یعنی کسی تمام روزها، حتی عیدین را، روزه بگیرد. مرحوم سید می فرمایند که ممکن است بگوییم اینکه صوم الدهر حرام شمرده شده به خاطر این باشد که اگر کسی بخواهد تمام عمر را روزه بگیرد، قهراً عیدین را هم، باید روزه بگیرد، و روزه عیدین، جزء روزه های محرم است. نه آنکه صوم الدهر، بنفسه حرام باشد. ولی می گوییم: اولاً در روایت که می خواهد روزه های محرم را بشمارد، صوم الدهر را در مقابل عیدین، جداگانه ذکر کرده یعنی خود این صوم الدهر بنفسه حرام است نه از جهت اشتمال عیدین. اگر در مورد شخصی که تمام عمر را روزه گرفته، غیر از دو روز عیدین و دیگر هیچ استثنایی نداشته، گفتند فلان کس صائم الدهر و قائم اللیل است. آیا این درست نیست؟ شاید اینکه در روایت، این روزه جزء محرمات شمرده شده به خاطر این است که اگر بخواهد تا آخر عمر، تمام روزها را روزه بگیرد، شخص در معرض ضرر جدی است لذا حرمت بنفسه برایش قرار داده شده است. ثانیاً اینکه می گوید تا زنده ام، تمام روزها، روزه باشم، از کجا معلوم است که عیدین را هم زنده است تا آن را هم شامل باشد و به جهت اشتمالش بر عیدین حرام گردد؟ ممکن است انسان مادام العمرش، در غیر از عیدین باشد. یعنی بعد از عید فطر شروع می کند و هنوز، عید قربان نیامده، فوت می کند. حرمت صوم الدهر شامل این مصداق هم می شود در حالی که عیدین داخل در آن نیست. خلاصه اینکه ایشان می فرمایند یمکن أن یکون من حیث اشتماله علیهما، به نظر ما، با روایت تطبیق نمی کند.

ص: ۳۹۹

«یستحب الإمساک تأدبا فی شهر رمضان و إن لم یکن صوما فی مواضع»

البته به ذهن می آید که اینکه ایشان تعبیر می کنند «و إن لم یکن صوما»، چرا ما بگوییم صوم نیست تا قصد قربت صومی هم لازم نباشد. بلی صوم کامل نیست ولی امساک تادبی است لذا قصد قربت هم معتبر است.

«یستحب الإمساک تأدبا فی شهر رمضان و إن لم یکن صوما فی مواضع، أحدها: المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامه بعد الزوال مطلقا أو قبله و قد أفطر» چون مسافر که وارد می شود یا قبل از ظهر وارد می شود یا بعد از ظهر وارد می شود و قبل از ورود، یا افطار کرده و یا افطار نکرده است. در سه صورت، می فرمایند صوم نیست ولی تأدباً امساک، مستحب است و اما در صورتی که قبل از ظهر وارد شود و افطار هم قبلاًـ نکرده باشد، واجب است روزه بگیرد و این روزه، از روزه واجب رمضان کفایت، هم می کند.

«الثانی: المریض إذا برئ فی أثناء النهار و قد أفطر و کذا لو لم یفطر إذا کان بعد الزوال بل قبله أیضا علی ما مر من عدم صحه صومه و إن کان الأحوط تجدید النیه و الإتمام ثمَّ القضاء» در مریض هم، بنابر نسبتی که به مشهور داده شده بلکه دعوای نفی الخلاف و اجماع هم کرده اند، همان صور اربعه در مسافر وجود دارد که در سه صورت، امساک تأدبی مستحب است و در یک صورت که قبل از ظهر خوب شود و افطار، هم نکرده باشد، صوم، واجب است.

قبلاً عرض کردیم که آقای حکیم یک ادعایی می کنند که به نظر ما تمام نیست. ایشان می فرمایند که در آن مقداری از روز که مریض بوده ولی امساک کرده است. این امساک او، حرام بوده لذا بعید است که کسی به وجوب این روزه، در بقیه روز حکم کرده باشد مثل آنکه اگر کسی ریاءاً روزه گرفت و در اثناء روز توبه نمود دیگر نمی شود بقیه روز را نیت کند و از صوم رمضان هم کفایت نمی کند. ایشان این ادعا را می کنند ولی اینکه کلام فقها را به کجا حمل کنیم، ایشان بیان نمی کنند. البته من عرض کنم اگر این استناد به مشهور و ادعای اجماع درست باشد باید کلام آنها را حمل کنیم به صورتی که صوم مریض حرام بوده ولی حرام غیر منجز بوده است مثلاً نمی دانسته که امساک برایش ضرر دارد لذا چون حرام غیر منجز بوده، ممکن است شارع آن را قبول کند. یا بگوییم واقعاً امساک، برایش ضرر نداشته است ولی خیال می کرده که ضرر دارد و امساک کرده، بعداً در اثناء روز که حالش خوب شده، معلوم شد ضرر هم برایش نداشته است. ولی عرض کردم چه مانعی دارد ما بگوییم که صورتی هم که قطع دارد به ضرر منجز، شارع، باز آن را قبول کرده باشد؟ گاهی بعضی از محرمات مقدمه یک واجب مشروط می شود مثل گناه که مقدمه است برای توبه، توبه واجب مشروط است و مقدمه اش گناه کردن است. اینجا هم ممکن است شارع بفرماید که شخص مسافر نباید روزه بگیرد اما مسافری که روزه اش مشروع نیست حتی بالاتر، افطار برایش لازم است مثلاً برای بیماریش باید قرصی بخورد، اگر خلاف شرع کرد و در حال سفر امساک نمود، چرا روایات و ادله ای که می گوید اگر مسافر قبل از ظهر وارد شد باید روزه اش را بگیرد، شامل او نشود؟ این شمول، اشکال عقلی ندارد و خیلی خلاف تصریحات کلمات فقها و ذوق فقاهتی نیست. و اما اینکه مرحوم آقای حکیم صوم مریض را به صوم ریائی قیاس کردند، اگر در باب ریاء هم، شارع گفته باشد اگر شما قبلاً در روزه تان، ریاء کردید ولی توبه نمودید و قصد قربت کردید، بقیه را من می پذیرم، این کلام شارع، اشکال عقلی ندارد. خلاصه به مشهور نسبت داده اند و ادعای اجماع نموده اند که فقهاء حکم کرده اند که اگر مریض خوب شد، باید در یک صورتش، روزه بگیرد. ولی طبق تحقیقی که ما قائلیم و مرحوم سید هم قائل است، از آنجا که اجماع و اتفاق فقهاء در کار نیست حتی فی الشهره کلام، لذا در هیچ کدام از صور، روزه واجب نیست. بلی اگر امساکی باشد، امساک تأدبی است، نه به نحو وجوب.

«الثالث: الحائض و النفساء إذا طهرتا فی أثناء النهار» در حائض و نفساء، تفصیل قبل از ظهر و بعد از ظهر و افطار و عدم افطار وجود ندارد بلکه الحائض و النفساء إذا طهرتا فی أثناء النهار علی وجه الاطلاق، امساک تأدبی دارند.

«الرابع: الکافر إذا أسلم فی أثناء النهار أتی بالمفطر أم لا» علی وجه الاطلاق بودن را تصریح کرده چون در کتب قوم هم، همین گونه تصریح شده.

«الخامس: الصبی إذا بلغ فی أثناء النهار» امساک تأدبی صبی که در بین روز بالغ شده علی وجه الاطلاق است. چه بلوغش قبل از ظهر باشد و چه بعد از ظهر باشد. و یا بعد از افطار باشد و یا قبل از افطار باشد.

«السادس: المجنون و المغمی علیه إذا أفاقا فی أثناء النهار» در اینها هم حکم مطلقا است و فرقی بین آن صور ندارد.

بعضی در یکسانی حکم مسافر و مریض ادعای اجماع نموده اند. برای بررسی این ادعا، مقداری از کلمات قوم را می خوانیم: در مدارک بعد از اینکه کلام شرائع (و یستحب الإمساک تأدیبا و إن لم یکن صوما فی سبعه مواطن) را نقل می کند می گوید: «ثبوته» ثبوت استحباب «ثبوته فی هذه المواطن السبعه موضع وفاق و یدل علیه ایضا روایه الزهری» (۱) . در ذخیره، مرحوم سبزواری می فرماید: «استحباب الإمساک فی هذه المواضع السبعه مقطوع به فی کلام أکثر الأصحاب بل قیل إنه موضع وفاق بینهم». بعد می گوید «و حکی عن المفید أنه قال إذا أفطر المریض یوما من شهر رمضان ثم صح فی بقیه یومه و قد أکل و شرب فإنه یجب الإمساک و علیه القضاء لذلک الیوم و کذلک المسافر إذا قدم فی بعض النهار إلی منزله» ایشان می گوید: بعید نیست مراد مرحوم مفید از وجب، استحباب باشد همین گونه که مرحوم شیخ طوسی وقتی می خواسته عبارت را شرح کند، فهمیده است (۲) . محقق اردبیلی هم می گوید که فقها، خیلی مواقع در موارد استحباب مؤکد، کلمه وجوب را به کار می برند. قبل از این دو، مرحوم ابن ادریس می فرمایند که اگر یک شیء ای ترکش کراهت شدید داشته باشد به آن، کلمه وجوب اطلاق می کنند. در مفاتیح فیض هم هست «استحباب ثابت بالنص و الاجماع فی سبعه مواطن» (۳) . در مراجعه به کلمات قوم، معلوم می شود کلمات هفت نفر بر خلاف این ادعائی است که آقایان کرده اند. البته کلمات عده ای دیگر هم، خالی از ظهور در مخالفت نیست. در اقتصاد مرحوم شیخ تعبیر می کند «و أما صوم التأدیب: فمثل المسافر إذا قدم علی أهله فی بعض النهار أمسک بقیه نهاره تأدیبا». از قبل از ظهر و بعد از ظهر و افطار و غیر افطار، اسم نبرده است. «و کذلک الحائض إذا طهرت فی وسط النهار، و المریض إذا برأ، و الصبی إذا بلغ، و الکافر إذا أسلم. فإن هؤلاء کلهم یمسکون بقیه نهارهم تأدیبا و کان علیهم القضاء لذلک الیوم» (۴) . در کافی، مرحوم ابی الصلاح هیچ تفصیلی نداده و فرموده: «فاذا قدم المسافر و بری ء المریض و طهرت الحائض و النفساء و بلغ الغلام و أسلم الکافر و قد بقیت من النهار بقیه أمسک کل منهم عن الطعام تأدیبا» (۵) . غنیه همان مطلب کافی را ذکر کرده و می گوید «هذا هو صوم التأدیب» (۶) . مرحوم ابن حمزه در وسیله می گوید: صوم نفل چند قسم داریم، یکی صوم ادب است و بعد یکی یکی، آنها را می شمارد «المریض إذا برئ و الکافر إذا اسلم و الحائض إذا طهرت فکلهم یمسک بقیه النهار تأدیبا و یقضی» (۷) . در اصباح قطب الدین کیذری آمده: «المسافر إذا قدم اهله و قد افطر و الحائض اذا طهرت و المریض اذا برئ و الکافر اذا اسلم و الصبی اذا بلغ کل منهم یمسک بقیه نهاره أدبا» (۸) . اشاره السبق علاء الدین حلبی می گوید: روزه چند قسم است. یکی از اقسام، روزه ادب است که به خاطر مقابله، معلوم می شود روزه واجب نیست. می گوید روزه ادب «فامساک من اتفق بلوغه أو طهر من حیض أو غیره» حیض باشد یا نفساء باشد «أو

قدومه من سفر أو إسلامه بعد كفره أو برئه من سقمه فی یوم من شهر رمضان بقیته و قضاء یوم بدله»

۱- (۱) - مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج، ص: ۲۷۳.

۲- (۲) - ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد؛ ج، ص: ۵۲۴.

۳- (۳) -مفاتیح الشرایع،ج۱،ص۲۸۴ .

۴- (۴) - الاقتصاد ، ص ۲۹۳ .

۵- (۵) - الکافی فی الفقه ، ص ۱۸۲ .

۶- (۶) -غنیه ، ص ۱۴۹ .

۷- (۷) - الوسیله ، ص ۱۴۷ .

۸- (۸) -اصباح الشیعه ، ص ۱۳۴ .

معنای اعتکاف ۹۰/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

«کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العباده بل لا یبعد کفایه قصد التعبّد بنفس اللبث و إن لم یضمّ إلیه قصد عباده أُخری خارجه عنه لکنّ الأحوط الأول».

معنای اعتکاف:

در تفسیر اعتکاف تفاسیر مختلفی شده است و در آن نقض و ابرام بسیاری شده است که ورود در آن هم وقت را می گیرد و هم به جایی نوعاً نمی رسد. احتیاج هم نیست انسان از آن بحث کند، چون دخالتی در خیلی از فروع مسئله ندارد. این کلمه مسجد و امثال آن هم در مفهوم اعتکاف به معنای الاعم دخالت داشته باشد، معلوم نیست. خود کلمه «فی المسجد» بلا اشکال [دلالت دارد بر این که] صحتش [=اعتکاف] توقف دارد که در مسجد باشد. البته مطلق مساجد مراد است یا مسجدی خاص، این مورد بحث است و باید مورد بحث قرار بگیرد. صرف این که کسی بخواهد در مسجد درنگ کند، درنگ به تنهایی کافی نیست بلکه یک حدّی از درنگ معتبر است که سه روز کمتر نباید باشد و بیشترش هم هر مقدار شد، اشکالی ندارد. این ها جهات و تفاسیری است که خواهد آمد. کسی که در مسجد، یک زمان طولانی مثلاً یک سال ممکن است بماند ــ یا اصلاً منزلش در مسجد باشد ــ و خودش هم متوجه نیست که الان در مسجد است و یک سال در آنجا ماند؛ در این صورت، اعتکاف مصطلح درباره او گفته نمی شود؛ چون قصد تعبد و عبادت معتبر است و انسان به قصد عبادت باید این کار را انجام دهد [و این شخص چنین قصدی ندارد]. این ها همه مسلم است.

ص: ۴۰۲

صُور قصد قربت در اعتکاف:

چیزی که مورد بحث است، این است که قصد عبادت در این مسئله چهار تصور دارد: یکی این است که شخص اراده می کند وارد مسجد بشود یا در مسجد هست لیکن می خواهد ماندنش را ادامه بدهد، به قصد اینکه بعداً عبادتی از عبادات را انجام دهد مثلاً عمل «أم داوود» را انجام دهد. صورت دوم این است که قصد می کند که با نفس این مسجد رفتن به خدا نزدیک بشود، نه این که بعداً عبادتی را انجام بدهد. اصلاً قصدش این است که چون مسجد ثواب دارد من می خواهم یک مدت طولانی در مسجد بمانم و این ثواب را ببرم. صورت سوم این است که احد الامرین را قصد کند و بگوییم در باب اعتکاف یکی از این دو را اگر قصد کند کفایت می کند و لازم نیست من منحصراً قصد تقرب با نفس دخول فی المسجد یا عمل أم داوود مثلاً بخواهم تقرب پیدا کنم، نه بلکه احدهما کافی است: یا این [قصد تقرب] باشد یا آن. تصور رابع هم این است که قصد هر دو معتبر باشد و انسان قصد دارد تقرب به خدا پیدا کند با بودن در مسجد و با آن عمل و عبادت دیگری که در نظر دارد. این ها محتملات معتبر در اعتکاف می باشند.

مختار صاحب جواهر:

صاحب جواهر در این محتملات قائل است به این که آن چه معتبر است قصـد قربت اصل ورود به مسـجد است که می خواهد یک مدت طولانی در مسجد بماند، انسان اگر این را قصد قربت به خداوند داشته باشد می شود: قصد الاعتکاف.

ص: ۴۰۳

دیگر غیر از این، چیز دیگری را بخواهد قصد تقرب کند به وسیله آن به خداوند، آن دیگر _ نه به عنوان تمام الشرط و نه به عنوان جزء الشرط _ معتبر نیست. تمام چیزی که در نیت معتبر است همین است که به نفس اللفظ باشد [قصد قربت به خداوند]، نه مجموع معتبر است و نه خصوص عبادت خداوند خارجاً. هیچ کدام معتبر نیستند. و برای این، دلیل معتنابهی نمی آورد و می گوید: توهم نکنید که غیر از این مراد باشد. و راجع به این که احدهما و اعم کافی باشد، می گوید: کفایت نمی کند و این را اختیار می کند که احدهما کافی نیست و باید به وسیله خود لفظ انسان قصد تقرب داشته باشد. و آن دو احتمال دیگر را _ که بگوییم: آن که بخصوص شرط است عبارت از این است که بعداً یک عبادت دیگری را انجام بدهد یا مجموع الامرین شرط است _ انکار می کند؛ و این [مجموع الامرین] را خیلی بتیّ انکار می کند؛ ولی احدهما را هم انکار می کند ولی نه به آن محکمی. دلیلی که می آورد برای این که چیز دیگری معتبر نیست لا ـ جزءاً و لا ـ کلاً ـ این است که می گوید: خلاف نصوص و اطلاقات کلمات علما و بزرگان است. بعد از آن هم می گوید: بله یکی دو نفر، علامه در بعضی کتاب هایش و استاد ما کاشف الغطاء هم در کشف الغطاء و رساله اش خواسته اند بگویند: چیز دیگری [هم] معتبر است، والا مشهور ما بین علماء و مقتضای نصوص این است که چیز دیگری معتبر نباشد این خلاصه آن چیزی است که در جواهر هست.

اشکال بر طرح مسئله آقای خویی:

ص: ۴۰۴

آقای خوئی در اینجا بحث را به یک نحو دیگری عنوان کرده است که ما خیال نمی کنیم این بحث به این شکلی که ایشان عنوان کرده است اصلاً در کلمات قوم مطرح باشد. ایشان می فرمایند: یک بحث این است که اصلاً بودن در مسجد استحباب دارد یا نه؟ کسی بخواهد هیچ غایتی از غایات را در نظر نگیرد برای دخول در مسجد و همین که می گوید: من در مسجد باشم قربه الی الله. تقرب را می خواهد با نفس در مسجد بودن حاصل کند با قطع نظر از اینکه اعتکاف می خواهد بشود؛ مثلاً یک روز، دو روز می خواهد در مسجد بماند؛ آیا خود بودن در مسجد یکی از چیزهایی است که ثواب دارد بما هو یا نه؟ ایشان مسئله را این گونه عنوان کرده است، نه به عنوان اینکه در اعتکاف چه چیزی شرط است. و بعد از آن دلیلش را خواسته است ذکر کند.

من خیال نمی کنم که کسی تأمل داشته باشد و بحثی داشته باشد در بودن در مسجد و در ورود به مسجد که با نفس آن، کسی قصد قربت نداشته باشد، این را من خیال می کنم جزء مسلمات باشد, هم از نظر روایات روشن است و هم اصلاً ما کسی که بحثی کرده باشد در این موضوع ندیدیم. در روایات می گوید: آن کسی که زودتر داخل مسجد می شود ثواب خاصی دارد و اگر دیرتر خارج بشود ثواب خاصی دارد. نفس دیرتر خارج شدن ثواب دارد، نه اینکه دیرتر خارج بشود تا یک عبادتی انجام بدهد. این را روایت های معتبر دارند. یکی از این روایاتی که راجع به این بحث است روایتی است در کافی: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن ابی عمیر عن جابر عن ابی جعفر (عَلَیْهِ السَّلَامَ)». مراد از جابر، جابر جعفی است عن ابی جعفر (عَلَیْهِ السَّلَامَ) نقل کرده است.

ص: ۴۰۵

در این روایت جابر جعفی طبق اقرب ثقه است. بقیه اسناد هم درست هستند؛ بحث در اتصال و انقطاع این روایت است که ابن ابی عمیر درسال ۲۱۷ فوت کرده است و جابر در سال ۱۲۸، ۸۹ سال قبل از او فوت کرده است. ابن ابی عمیر آن زمان را درک نکرده است. ما استظهار کردیم که سیف بن عمیره واسطه است بین این دو و اسقاط شده است. در سیف بن عمیره هم اشکالی نیست؛ چون همین روایت را حسن بن محمود ـ که هم طبقه ابن ابی عمیر است به وسیله سیف بن عمیره از جابر نقل می کند و یکی از مشایخ ابن ابی عمیر همین سیف بن عمیره است که در کافی سقط شده است. به نظر می رسد که در این روایت از این ناحیه اشکالی نیست. علاوه بر آن، طریقی هم که حسن بن محبوب عن سیف بن عمیره و او هم از جابر نقل می کند، صحیح است. در بعضی روایت های دیگر هم هست که در مسجد بودن فی نفسه مطلوب شرع است و اگر کسی قصد قربت هم بکند [نکند] اشکالی ندارد. به هر حال از این ناحیه اشکالی نیست.

استدلال به آیه شریفه برای کفایت قصد بودن در مسجد و اشکالات استدلال:

ولی بحث در این است که آن اعتکافی که نیت در آن معتبر است آیا نیت خود بودن در مسجد با قطع نظر از اینکه غایتی از غایات را شخص در نظر بگیرد کفایت می کند یا کفایت نمی کند. آقای خوئی بعد از این که این مطلب را عنوان می کنند، بعد از آن برای اثبات مختار خودش ـ که خود در مسجد بودن در باب اعتکاف کفایت می کند و ثواب دارد، نیت مسجد کفایت می کند و [قصد] تقرب با خود ورود در مسجد کفایت می کند ـ می فرمایند: آیه قرآن در این باره هست و بعضی روایات هم مشعر می باشد. آیه قرآن ـ که دیگران هم راجع به مشروعیت اعتکاف که خود اعتکاف یکی از مستحبات است به این آیه استدلال کردند. ایشان هم برای کفایت قصد تقرب با دخول در مسجد در باب اعتکاف به این آیه وَ طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطّائِفِینَ وَ العاکفین وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ استدلال می کند. یعنی برای آنهایی که طواف انجام می دهند. «رکع السجود» یعنی آنهایی که نماز می خوانند یا آنهایی اصلاً اعتکاف می کنند. از اینجا معلوم می شود که خود به قصد اعتکاف انجام دادن ـ مثلاً اگر ما همین که بخواهیم در مسجد بمانیم ـ این خودش مطلوب شرع است. و بعد از آن هم ایشان به یک روایتی تمسک می کند.

این فرمایش ایشان ــ و دیگران هم که [به آیه] تمسک کرده اند ــ از جهاتی مورد بحث است:

اشکال اول: دلیل اخص از مدعاست؛ چون آیه راجع به مسجد الحرام است که اثبات می کند نفس ورود در مسجد الحرام و بودن در مسجد الحرام و اعتکاف در آنجا مورد عنایت الهی است؛ آیا از اینجا ما می توانیم برای همه مساجد این را اثبات کنیم؟ با این که مسجد الحرام احکام خاصه ای دارد که تعدی به جاهای دیگر نمی شود کرد. الغاء خصوصیت نمی شود کرد. شما می خواهید ادعای عام بکنید به وسیله دلیلی که در یک مورد خاصی است، در حالی که الغاء خصوصیت هم نمی شود کرد.

اشکال دوم: این است که به حسب روایات ثابت و مسلم است که بعد از ورود در مسجد الحرام سه چیز غایات مستحبه ای است که روی آن تأکید شده است: طواف، نماز، نظر به خود کعبه، این ها غایاتی هستند که به آن ها ترغیب شده است، آیا از این عبارت، [استحبابی] غیر از این غایات فهمیده می شود؟ مثلاً کسی کور است و اصلاً چشمش نمی بیند؛ آیا [عبارت] یک چنین اطلاقی دارد که بگویند: چون استثنا نکرده است کورها را و این موضوعات را استثنا نکرده است، بنابراین ما بگوییم پس ورود ولو نماز نخواند و طواف انجام ندهد و نه نظر و... که در روایات هست، [بودن در مسجد] خودش جزء مستحبات است و اطلاق گیری کنیم. بعید است یک چنین اطلاقی از اینجا گرفته بشود و بگوییم: والا آیه قرآن یک قیدی می زد. نه! متعارفاً و معمولاً کسی که وارد می شود بالأخره یا نگاه می کند یا... این طبع قضیه است. از این ناحیه مشکل است.

عمـده اشـکالات این است: اگر شـارع رعـایت عاکفین را کرد معنایش این است که عاکف بودن اسـتحباب دارد؟ فرض کنید اگر اشـخاص جا ندارنـد و آمدنـد در مسـجد الحرام و همان جا را خانه خودشان قرار دادند؛ آیا از خانه قرار دادن اسـتفاده می شود که ذاتاً جزء مسـتحبات است؟ شارع می گوید: شـما تنظیف کنید تا این ها اذیت نشوند. مثلاً اصـحاب الصفه در مدینه در مسجد جا گرفته اند، آیا این معنایش این است که جا گرفتن در مسجد جزء مستحبات است. شارع می گوید:

این ها که الان آمـده انـد و جا گرفته اند، برای این که ارفاق به مؤمن بشود و آنها اذیت نشوند، تنظیف کنید، این معنایش این نیست که بودن در آنجا استحباب دارد. کمک به مؤمن استحباب دارد ولو در یک مکان دیگری باشند. اگر بگویند: در بیرون اشـخاص نشسـته انـد آن مکانشان را جارو کنیـد تا اذیت نشونـد و آن مکان بیرون هم هیچ ثواب خاصـی ندارد. شارع که می فرمایـد: تنظیف کن، معنـایش این نیست که آنها یک عمل مسـتحبی و یک عمل واجبی را انجام می دهنـد. ممکن است عمل آنها مباح باشد. خلاصه با اینها استدلال کردن بر این که بودن در مسجد نفساً خوب است. ولی البته ما عرض کردیم که مسئله [استحباب بودن در مسجد] جزء مسلمات است و روایات دیگری هم هست که می گوید بودن در مسجد خوب است.

بحث دیگر عبارت از این است که آیا اصلاً اطلاق دارند این گونه تعبیرات یا نه؟ شما در طواف می گویید: شرایطی دارد؛ آیا ما می توانیم شـرطیت وضو را برای طواف و شـرایط دیگر و خصوصـیاتی که در طواف هست بگوییم آیه می خواهـد بگویـد: هیچ شرطی در آن نیست. نماز شرایط دارد آیا می توان گفت: بی وضو نماز بخوان؟ در اعتکاف هم گفتیم: دلالت می کند به فرض بر استحباب؛ آیا دلالت هم می کند بر این که شرطی از شرایط نیست؟ آیه قرآن در صدد این چیزها نیست و به این ناظر نیست.

بله ما یک مطلبی را سابقاً عرض می کردیم: در آیات قرآن ــ که درخیلی موارد به آن تمسک شده است ــ می توان به اطلاق مقامی تمسک کرد، بگوییم: درست است که آیه قرآن در صدد اطلاق گیری و قیود و شرایط نیست ولی تا هنگام ظرف عمل باید تکلیف روشن بشود. اگر مثلاً گفتند: در فلان مکان شما باشید، الان در مقام بیان این نیست که شرائط بودن چیست تا شرایط را الان بگوید؛ ولی در ظرف عمل، تکلیف را باید روشن کند؛ اگر ذکر نشد معلوم می شود نفس آن بودن در آن هست.

در خیلی از مواردی که به اطلاقات آیه تمسک می شود، آیات در مقام اطلاق [و] قیود نیست. خارجاً خیلی از قیود ثابته ای دارد و در جاهای دیگر استثنائاتی و قیودی دارد. البته این طور نیست که آیه، آن هایی را در مقام بیانش بوده است ذکر نکرده است و کوتاه آمده است، العیاذ بالله، بلکه اصلاً در مقامش نبوده و فی الجمله بوده است. ولی تا ظرف عمل باید تکلیف تعیین بشود از نظر قیود و مستثنیات. اگر قیدی زده نشد و در مقام ترغیب به یک شیء بود، باید بگوییم: نفسش کفایت می کند تا ظرف عمل. از این راه هم ممکن است کسی بگوید که قیدی در کار نیست. در نتیجه در اعتکاف احد الامرین کافی است؛ چه شخص با نفس بودن در مسجد قصد قربت کند یا قصد قربت کند که در مسجد یکی از غایات را انجام بدهد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ... همین که انسان بخواهد به قصد مدتی بماند و این را قصد بکند با هر کدام از اینها این عنوان محقق می شود. این مواردی که اصلاً توجه به این مسائل نداشته باشد و مطلقاً صرف سکنایی در آنجا باشد ولو طول بکشد سکنی، در عرف به این اعتکاف گفته نمی شود. اشخاص می گویند نمی دانسته است این قسمتی که هست اصلاً مسجد است ... به آنها اعتکاف اصطلاحی گفته نمی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بیان دلالت آیه شریفه ۹۰/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

بیان دلالت آیه شریفه (۱) :

اگر کسی به خادمش سفارش کند: اشخاصی که برای روضه به منزل می آیند و بعضی ها برای روضه می آیند و بعضی ها مثلاًـ برای مذاکره علمی می آیند و بعضی ها هم مهمان می شوند، این منزل را مرتب کن که به این ها هتک نشود و اذیت نشوند. آیا از این استفاده می شود که همان طور که شرکت در روضه مطلوب است و همان طور که شرکت در امور علمی دینی مطلوب است، مهمان شدن هم مطلوب است برای صاحب خانه؟ این هیچ گاه استفاده نمی شود. میزبان سفارش می کند که از مهمان ها پذیرایی بشود ــ مهمان چه برای شرکت در روضه باشد که ثواب دارد یا برای مذاکره علمی که ثواب دارد باشد، یا همین طور بخواهد مهمان بشود ــ هر کدام باشد پذیرایی از مهمان کار خوبی است و این مطلوب این صاحب خانه است؛ اما آیا این معنایش این است که شما هم بیایید و مهمان بشوید؟ آیا دعوت شدن به مهمانی هم در آن هست؟ نه، این در آن نیست.

پس آیه قرآن که می فرماید: خانه مرا شما تطهیر کنید برای افرادی که می آیند تا هتکی به آن ها نشود و مشکله ای نداشته باشند. و آن ها یا می آیند که طواف انجام بدهند و یا نماز بخوانند و یا می آیند که در مکه و در مسجد الحرام ساکن بشوند چون جا ندارند. همه اینها را اکرام کن با تنظیف کردن مسجد تا مشکل نداشته باشند. از این استفاده نمی شود که اشخاص بیایند در مسجد الحرام و سکنی کنند به نحوی که این هم خودش یکی از مطلوبات باشد. از این عبارت چنین استفاده نمی شود، از جای دیگر باید استفاده کرد. بنابراین استدلالی که از قدیم به این آیه می کردند برای استحباب اعتکاف، هیچگونه ارتباطی به استحباب اعتکاف را ندارد؛ نه سیاقش دلالت می کند و نه هیچ چیز دیگرش.

ص: ۴۱۰

۱- (۱) ــ (طَهِّرا بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ وَ الْعاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ).

(پرسش:...پاسخ استاد:) ... اشخاصی که یکی برای روضه، یکی برای مهمان شدن، یکی برای شرکت در جلسه می آیند، وقتی می گوید: شما وظیفه دارید از همه این ها پذیرایی کنید، از این فهمیده نمی شود که ورود همه آنها یکسان است از نظر مطلوبیت. ممکن است صاحب خانه اصلاً کراهت هم داشته باشد از وارد شدن بعضی ولی مع ذلک می گوید: چون وارد شد باید پذیرایی کرد. این دعوت به ورود نمی کند، آن را باید از خارج استفاده کرد.

دو استفاده آقای خویی از آیه شریفه:

بنابراین این مطلبی که از قدیم استدلال کرده اند برای استحباب اعتکاف و امثال این ها این، ناتمام است. مرحوم آقای خوئی

هم به همین مطلب استدلال کرده است مع شیء زائد. ایشان علاوه بر اینکه استحباب اعتکاف را از این استفاده کرده است، فرموده اند: از آن قید و شرطی هم در اعتکاف استفاده نمی شود. پس بنابراین کسی که اعتکافی را که انجام می دهد و لبثی را که انجام می دهد ـ بدون این که مثلا دعایی بخواند و... انجام بدهد ـ خود همین لبث را قربه الی الله انجام دهد ایشان می فرمایند که از این اطلاق روایت [آیه] استفاده می شود که به همین اعتکاف حاصل می شود و احکامی که برای اعتکاف بار است نسبت به این شخص هم هست، ایشان به اطلاق تمسک کرده است.

اشکال اول بر آقای خویی:

ما عرض کردیم که غیر از آن اشکال مشترک بین ایشان و سابقین که در اصل مطلب بود، یکی دو اشکال دیگر هم به خصوص بر این استفاده ایشان به نظر می رسد: یکی این است که آنجایی که برای سیاق مثال مناسبی است این است که می گوید: طواف انجام بدهید! طواف هم شرایطی دارد؛ گفته می شود: چرا آن شرائط را نگفتید، گفته می شود: چون مقام بیانش نیست. و مثلاً ـ گفته می شود: نماز بخوانید ـ در حالی که نماز شرایط دارد مثل وضو گرفتن و رو به قبله ایستادن ـ و قید نکرده است، می گویید: در مقام بیان نیست. آن گاه در اعتکاف در مقام بیان باشد و بگوید: هیچ شرطی از شروط در آن نیست؟! و اگر آقای حکیم می فرمایند از کلمات قوم استفاده می شود که اینها در اعتکاف، غیر از لبث و درنگ کردن در مسجد الحرام شرط می کنند چیز دیگری هم باید باشد و غایت دیگری هم باید در نظر گرفته شود. ایشان در مقابل این می خواهند بفرمایند اطلاق این [آیه] بوضوحٍ ـ کلمه بوضوحٍ دارد ـ دلالت می کند بر این که هیچ کدام از اینها معتبر نیست.

اشکال دوم:

علاوه بر این اشکال، ما عرض می کنیم چون کسی که وارد بیت می شود ـ فرض کنید استفاده استحباب هم کردیم و گفتیم همین هم دعوت است به اینکه شما هم بیایید، بیایید و اعتکاف کنید، گفتیم این را هم دلالت می کند ـ چون ورود در آن به حسب ظاهر که با دیدن خود کعبه که یکی از مستحبات و از غایات هست ـ که می گوید: برای طائف شصت، برای مصلی چهل، برای ناظر بیست... [ثواب] دارد ـ چون چنین چیزی هست، از این ما استفاده کنیم که اگر کسی اعمی است و وارد بشود که نه نظری در کار است و نه هیچ چیز دیگر و فقط با لبث قصد قربت کرده و وارد شده است، بگوییم: این یک چنین اطلاقی دارد و می گوید: حتی تو هم همین مطلوبیت را داری! این اطلاق گیری راجع به این، یک مقداری مشکل است.

اشکال سوم:

اشکال دیگری را هم که ما عرض می کردیم این است که اگر مطلب در اعتکاف راجع به مسجد الحرام، تمام هم باشد، شما می خواهید بگویید در هیچ جای دیگر هم شرط و قید دیگری ندارد و به این آیه تمسک می کنید. این درست نیست و نمی شود تمسک کرد؛ چون ممکن است مسجدالحرام فرق کند با بعضی جاهای دیگر؛ چون مسجد الحرام یک اختصاصات خاصی دارد.

(پرسش:... پاسخ استاد:)... ما می گوییم: ممکن است لبث برای این باشد که مقدمه است که متعارفاً نگاه بشود و این خودش یکی از مستحبات ورود در بیت است. سه چیز جزء مستحبات است که ترغیب کرده اند که اگر نگاه بکنید چه ثمره دارد، اما اگر کسی وارد می شود اعمی است و نگاه هم نمی کند و فقط قصد قربت از لَبث می کند، این از آن استفاده نمی شود.

ایشان می فرمایند:«فیه دلاله واضحه علی انه بنفسه عباده مستقله و انه مشروع لنفسه من غیر اعتبار ضم قصد عباده أخری معه، و معه لا حاجه الی التماس نص یدل علیه» این از نظر آیه. بعد از آن ایشان می فرمایند: یک روایتی هم در مسئله است که این را آقای حکیم هم دارند. منتها آقای حکیم یک فرمایش اضافی دارند که ما آن را هیچ نفهمیدیم. آقای حکیم اوّل استظهار می کنند که نظر فقهاء و اصحاب این است که شخص در ورودش غیر از تعبد به خود لبث، یک غایت دیگری هم در نظر بگیرد و یک مقداری از عبائر را نقل می کنند. انصافش این است به نظر ما هم اگر طبعاً کسی نگاه کند به آن عبائر، همین به نظر می آید. منتها آقای خوئی می فرمایند: این اجمال دارد، هم می سازد با این که خود لبث مطلوب باشد و هم می سازد با اینکه لبث مقدمتاً لبعضی از غایات دیگر مطلوبیت داشته باشد. ایشان این را می فرمایند، ولی ظواهرش همانی است که آقای حکیم فهمیده است.

کلام صاحب جواهر:

خیلی عجیب است از صاحب جواهر که ایشان درباره کلام محقق می فرمایند: شما هیچ گاه خیال نکنید که مراد محقق از این تعبیر عبارت از این است که باید اعتکاف [لبث] مقدمه باشد برای غایتی از غایات، بلکه قصد قربت باید با نفس همین باشد و مطلوب بنفسه باشد، نه مطلوب مقدمی. در تحقق اعتکاف باید خود این مستقلاً نیت بشود نه به عنوان مقدمه برای یک شیء دیگر؛ کأنّه آن کفایت نمی کند بلکه باید خود این [لبث] را بالاستقلال قصد داشته باشیم و محقق هم این را می فرمایند. بعد از آن می فرمایند: بله ظاهر کلام علامه در تذکره این است که به عنوان مقدمیت قصد بشود. در حالی که کلام شرایع و تذکره تفاوتی از این ناحیه ندارند که ایشان می فرمایند: تذکره ظاهرش جنبه مقدمیت دارد. عبارت شرایع این است که «اللبث المتطاول للعباده» و تذکره هم می گوید: «اللبث المخصوص للعباده». مخصوص گفته است برای این که شرایط خاصی دارد که سه روز باید باشد و روزه باید بگیرد، مسجد باید باشد و... ولذا این قید [مخصوص] را آورده است. این را قبول کرده است از باب این که «لبث مخصوص» را آورده است که از آن در می آید که جنبه مقدمی داشته باشد؛ ولی این که کلمه مخصوص را در آن دیگری نیاورده است و «المتطاول» آورده است، از این استفاده می شود خود لبث بالاصاله است نه بالمقدمیه. این را هم نفهمیدیم چگونه استظهار می کند.

علی أی تقدیر، آقای حکیم از همه این ها استظهار می کند جنبه مقدمیتش را و این که نظر سابقین این است. و بعید هم نیست این استظهار آقای حکیم. و بعد از آن آقای حکیم می فرمایند: خیلی از آقایان در این تعریف، نقض و ابرام دارند و در این اشکالات هیچ کدام از آقایان این اشکال را نکرده اند که این قیدی که آورده اند، این قید معتبر نیست و لازم نیست [قید] للعباده باشد و خودش مطلوب بالذات است، از این معلوم می شود که اصحاب پذیرفته اند این مطلب را. بعد از آن می فرمایند: بعضی از [عبائر] صحیحه حلبی هم ظاهر در این مختار اصحاب است که یک چیز دیگری هم معتبر است و صحیحه حلبی را نقل می کنند. صحیحه حلبی این است: پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) وقتی که می خواست اعتکاف بکند دستور می داد تمام رختخوابش را جمع کنند و می خواست تا آخر مشغول عبادت بشود و...

اشکال بر تمسک آقای حکیم به روایت:

این چه ظهوری دارد در مطلب؟ پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) تمام شب را احیاء نگه می داشت، آیا از شرایط اعتکاف، احیاء نگه داشتن است؟ این ارتباطی به شرطیت ندارد. پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) وارد شده است که عبادت می کرد، آیا اعتکاف بدون این عبادت، آن آثار را و این حکم شرعی را ندارد؟ چیزی از این فهمیده نمی شود که ایشان این را استظهار کرده است. ما نفهمیدیم از کجا این استظهار در می آید، با اینکه قطعاً احیاء شرط نیست که پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) انجام می داد. از کجای این روایت استظهار می شود که خود لبث تنها کافی نیست و باید غایتی از غایات باشد و این جنبه مقدمی داشته باشد. بیانی هم ندارند.

استدلال به روایتی دیگر:

آقای حکیم می فرمایند: بله در مقابل این روایت، یک روایت دیگری است که از آن روایت استفاده می شود اگر خود همین نفس لبث را قصد کرد، این کفایت می کند در تحقق اعتکاف و احکام اعتکاف. آن روایت، صحیحه داود بن سِرحان است که آقای خویی ازآن به نحو «استشعار» تعبیر می کند: «و ثانیاً الاستشعار من بعض الأخبارو عمدتها صحیحه داود بن سرحان. قال: کنت بالمدینه فی شهر رمضان فقلت لأبی عبد اللّه (عَلَیْهِ السَّلَامَ) إنّی أُرید أن أعتکف، فماذا أقول و ما ذا أفرض علی نفسی فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجه لا بدّ منها، و لا تقعد تحت ظلال حتّی تعود إلی مجلسک».

بیان استدلال عبارت از این است: از صدر و ذیل روایت استفاده می شود که سائل سؤال کرده است از ماهیت اعتکاف و نیتی که انسان در اعتکاف باید بکند چیست. اگر قرار است حرف بزند چه حرفی بزند ـ این یعنی کنایه از نیتی که عوام نوعاً می گویند: نماز می خوانم چهار رکعت قربه الی الله و محرم می شوم و... ـ در حقیقت سوال از این است که نیت باید چگونه باشد که گاهی آن را به لفظ بیاورد، حضرت می فرمایند: که شما تصمیم داشته باشید که این متروکات اعتکاف را ترک بکنید، نیت همین است که بنایتان این باشد که از مسجد خارج نشوید، مگر برای حاجت. از این استفاده می شود که چیز دیگری معتبر نیست، همین مقدار که انسان تصمیم گرفت برود و بماند و از مسجد خارج نشود الا للحاجه، اعتکاف محقق می شود. دیگر لازم نیست غایتی از غایات را در نظر بگیرد. این استدلال.

دو اشکال بر استدلال مذکور:

اولاً ـ در فهم عبارت یک مقداری جای تأمل است و خیلی روشن نیست؛ چون یک سئوال این است که من چه بگویم و یک سئوال دیگر «و ما ذا أفرض علی نفسی» است، «ما ذا أفرض علی نفسی» یک معنایش عبارت از این است که من چه نیتی بکنم و تصمیم بگیرم و به آن ملتزم بشوم، حضرت می فرمایند: خارج نشو از مسجد و... که قهراً یعنی نیت کن که خارج نشوی، یعنی «أن تنوی أن لاـ تخرج»، به قرینه این که سؤال از نیت و قصد شده است، در این صورت «أن لا تخرج» یعنی قصد عدم خروج.

یک معنای دیگر این است که در اینجا دو سؤال کرده است: یکی این که من در وقت شروع چه بگویم، دوم این که چه احکامی مترتب است بر آن، وقتی که من شروع کردم و چه چیزهایی را من باید مراعات کنم، حضرت یک چیز خیلی شاخص و روشنی را که شاید خیلی مواقع به آن توجهی نباشد بیان می کند، می فرمایند: خارج نشوید از مسجد مگر برای حاجتی و امثال آن و وقتی هم که رفتید فوری برگردید. اگر معنای دوم مراد باشد، دیگر اصلاً ربطی به مطلب ندارد و حضرت جواب دوم را داده اند و جواب اوّل را حضرت سکوت کرده، جوابی نداده اند. اما اگر معنای اوّل مراد باشد، ممکن است بگوییم که در حقیقت سؤال کرده است که من چه نیتی را بکنم و حضرت با این بیان فرموده است حرف زدن و قول لازم نیست، ولی شما نیت چنین چیزی را بکنید. یکی از این دو تفسیر را باید بکنیم، خیلی روشن نیست. خود «لاـ تخرج» ظاهرش این است خارج نشو، نه نیت عدم الخروج. از این ناحیه تناسب اقتضا می کند که یکی از سؤالها راجع به حکم مسئله بوده است و حضرت هم حکم مسئله را فی الجمله بیان کرده اند و آن یک سؤال دیگرش را ــ که آن هم اساسی است ــ بیان نکرده است. از این جهت یک مقداری استبعاد دارد. اگر بگوییم سؤال اصلاً راجع به نیت است و قول، در این صورت باید یک توجیهی بکنیم و بگوییم که یعنی: قصد بکنید ترک این امور را تا اعتکاف حاصل بشود. بالأخره یک نحوه خلاف ظاهری در روایت هست. از این جهت مشکل است ما تمسک کنیم. آقای خوئی هم محکم تعبیر نکرده است، استشعار تعبیر می کند. این یک جهت است.

ص: ۴۱۶

[و ثانیاً اشکال] دوم این که آیا این اطلاق گیریی که اینجا می خواهند بکنند، از این استفاده می شود. متعارف اشخاصی که وارد می شوند در مسجد، آن هم در مسجد مدینه و امثال آن، می دانند که ثواب دارد. بعید است که سائل برایش شک حاصل شده باشد که آیا استحباب دارد ورود به مسجد یا نه. متعارفاً انسان غایتی از غایات را در نظر می گیرند. مثلاً ثواب در مسجد بیشتر از جاهای دیگر است، این را متعارف اشخاص می دانند. مراد آنهایی که شرط می کنند که باید غایتی از غایات را در نظر گرفته شود، من خیال می کنم مراد از غایت [این باشد] ــ ولو غیر از واجبات خودشان را نمی خواهند بجا بیاورند و منحصراً وارد می شود تا واجبات خود را بجا بیاورد و برای این است که یک نماز خواندن در اینجا صد هزار برابر نمازهای دیگر است و روزه گرفتن ثوابش چقدر است، برای این وارد می شود ــ متعارف اشخاص این را می دانند؛ پس بنابراین سؤال راجع به این مسئله نیست تا اطلاق گیری شود. آن سؤالی که از محل ابتلا است همین چیزها، لبث، است که وضع شده است، در خروج چه مقدار مجاز است؛ لذا حضرت بعضی خصوصیات را چون واضح بوده است عندالسائل بیان نکرده اند و یکی از چیزهایی که مخفی بوده است، حضرت آن را بیان کرده اند و آن این است که به مقدار ضرورت مجاز است خارج بشود برای رفع ضرورت و فوری برگردد. حضرت چیزهای دیگر را به وضوح عند السائل واگذاشته است والا شرایط دیگری هم دارد.

... عرض ما این است مسائل دیگر روشن بوده است و حضرت فقط یک چیز را جواب داده است. خیلی از قیود دیگر هست که آنها دیگر محل ابتلای سائل نبوده است؛ مثلا کسی که در مسجد وارد می شود، بالأخره می خواهد اعمالی را که انجام می دهد یک ثواب بیشتری داشته باشد. این متعارفش عبارت از این است که مقدمه باشد برای یک عمل دیگری غیر از خود لبث؛ چون نوعاً این را می دانند این ها ناظر [و دال بر این] می شود حضرت نمی خواهد در اینجا یک قیدی بزنند و امثال آن، فقط همین را می فرماید که خروج از اینجا چه مقدار مجاز است. بنابراین از این از روایت اطلاق گیری نمی شود کرد. آقای خوئی هم محکم بیان نکرده است و استشعار تعبیر کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العباده ۹۰/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

«کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العباده» (۱)

این تعبیر یعنی این که به قصد عبادت دیگری لبث را انجام بدهد؛ نه به قصد نفس اللبث. بعد از آن می فرمایند: «بل لا یبعد کفایه قصد التعبد بنفس اللبث». اولی طبق تعریف مشهور است و بعدی را هم خود ایشان می فرمایند که ممکن است اعم بدانیم. ما عرض کردیم اگر دلیل برای اعم بخواهیم بدانیم، این از باب این نیست که اطلاقات شامل است. اطلاقات در مقام بیان این خصوصیات نیست. ولی اطلاق مقامی اقتضاء می کند که هر کدام یک از این ها [که ذکر] شد کفایت می کند چون در ظرف عمل بالأخره اگر قیودی و شرایطی باشد باید آن ذکر بشود. اگر روایت داود بن سرحان را هم کسی تمام بداند؛ از آن هم البته اطلاق می شود گرفت؛ منتها در آن ما تأمل داشتیم.

۱- (۱) کتاب الاعتکاف و هو اللبث فی المسجد بقصد العباده بل لا یبعد کفایه قصد التعبّد بنفس اللبث و إن لم یضمّ إلیه قصد عباده أُخری خارجه عنه لکنّ الأحوط الأول و یصحّ فی کلّ وقت یصحّ فیه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه و ینقسم إلی واجب و مندوب و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو یمین أو شرط فی ضمن عقد أو إجاره أو نحو ذلک و إلّا ففی أصل الشرع مستحبّ و یجوز الإتیان به عن نفسه و عن غیره المیّت و فی جوازه نیابه عن الحیّ قولان لا یبعد ذلک...

در مسئله لبث در مسجد به قصد عبادت اگر کسی می خواهد در مسجد بماند صرفاً برای این که واجب خودش را بجا بیاورد؛ این دو صورت دارد: یک صورتش عبارت از این است که در مسجد می خواهد بجا بیاورد برای این که چون عمل در مسجد ثوابش چندین برابر می شود؛ اگر این باشد؛ آن تعریف مشهور این فرض را شامل می شود چون این شخص می خواهد به مسجد برود برای این که عملی را انجام بدهد. صورت دوم این است که به مسجد می رود برای این که نمازش را در مسجد بخواند چون خود لبث در مسجد ثواب دارد؛ نه برای آن اعتقادی که دارد که نماز من در مسجد چندین برابر می شود؛ بلکه برای این است که بودن در مسجد ثواب زیادی دارد.

این فرض دوم را تعریف مشهور ـ که گفته اند برای عبادتی آنجا می رود ـ شامل نمی شود چون ظاهرش [=تعریف مشهور] این است که عبادتی را می گوید که اگر عبادت اینجا [خارج از مسجد] بود؛ آن هدف حاصل نبود؛ در حالی که کسی که نماز خودش را چه اینجا و چه آنجا باشد می خواند و آنجا که می رود و نماز می خواند نه برای ثوابش است بلکه تصادفاً آنجا رفته است؛ می گوید: حالا که ما می رویم نماز هم بخوانیم برای این که ثواب خود لبث و در مسجد را درک کند؛ نه این که نمازش را ارتقاء دهد. چنین فرضی که کمتر اتفاق می افتد طبق نظر مشهور باید اعتکاف نباشد. مقتضای این تعریف

مشهور شامل این فرض نیست ولی ایشان هر دو فرض را شامل می داند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) می گویم: یک کسی که به مسجد می رود برای چه می رود؛ متعارف موارد برای این است که چون نماز در مسجد ثواب زیادی دارد می رود و بجا بیاورد؛ تعریف مشهور شامل این فرض می شود اما...

ص: ۴۱۹

(پرسش:...پاسخ استاد:) اینهایی که می روند به مسجد نوعاً برای ثوابش نماز را بجا می آورند. متعارف مردم برای اینکه نماز در مسجد ثوابش بیشتر است آن جا بجا می آورند. می گوییم: اگر یک فرض نادری اتفاق افتاد مثل کسی که یا اصلاً نمی داند که نماز در مسجد ثوابش بالاست یا اهمیت نمی دهد به آن جهتش و هیچ توجه ندارد؛ از خود مسجد بخواهد ثواب ببرد ــ که کم اتفاق می افتد ــ طبق مشهور این فرض داخل نیست ولی طبق این تعریف داخل است.

«و یصح فی کل وقت یصح فیه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان»

اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی؛ هرکدام که باشد اقتضاء می کند و از آن استفاده می شود که اعتکاف را هر زمانی که بجا آورد کفایت می کند و افضل اوقاتش شهر رمضان است. استدلالی که برای آن می آورند؛ به این روایت است: «موثّقه السکونی عن الصادق (عَلَیْهِ السَّلَامَ) قال: قال رسول الله (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): اعتکاف عشر فی شهر رمضان تعدل حجّتین و عمرتین» (۱) . این روایت که روایت سکونی است از نظر سند هم اشکال ندارد. خود سکونی را شیخ توثیق کرده است. نوفلی هم که روایت می کند؛ در کامل الزیارات واقع شده است لذا پذیرفته می شود. این را آقای خویی می فرماید.

سند روایت سکونی:

ولی نظر ما این است که همین که کتاب مشهور است و به آن عمل می کنند و آن کتاب هم به وسیله نوفلی رسیده است پس این روایت معتبر است. چون این [کتاب] مورد عمل اصحاب است ــ چه نوفلی ثقه باشد و یا نباشد ــ چون این کتاب معتمد بین اصحاب هست؛ این کفایت می کند برای اینکه روایت را معتبر بدانیم. علاوه بر این ما می توانیم بگوییم: چون اشخاص دیگری کتاب را نقل نکردند و فقط ناقل کتاب خود نوفلی است و آن کتابی است که معمول به اصحاب بوده است و چون از طریق نوفلی اشتهار پیدا کرده است پس اگر در جای دیگری هم نوفلی روایتی داشته باشد از این استفاده می شود که نوفلی مورد قبول اصحاب است. پس او را هم ما توثیق می کنیم؛ البته نه از باب کامل الزیارات؛ بلکه از این باب.

ص: ۴۲۰

۱- (۲) من لا یحضره الفقیه، ج، ص: ۱۸۸ .

دلالت روایت سکونی:

اولاً «اعتکاف عشر فی شهر رمضان تعدل حجّتین و عمرتین»؛ آیا این دلالت می کند بر اینکه سه روز هم اگر کسی اعتکاف بکند باز افضل از جاهای دیگر است؟ دلالت می کند که اگر ما در عشر یک چنین فضیلتی قائل شدیم؛ در سه روز و در هر مصداقی از آن هم می شود آن فضیلت را قائل شد؟ نه؛ از این نمی توانیم استفاده بکنیم! مضافاًبه اینکه یک مرتبه ابتداءاً می خواهد بیان کند _ که شما بدانید اعتکاف چقدر ثواب دارد _ و اقتصار می کند در بین ماه ها به ماه رمضان و عشر ماه رمضان؛ در این صورت ممکن است شما از آن استفاده کنید مفهوم را به نحو سالبه کلیه؛ یعنی این ثواب خاص؛ مخصوص برای عشر است و آن هم در ماه رمضان است. اما اگر می خواهد بگوید: ثواب هایی که برای ماه رمضان نوشته شده است زیاد هستند؛ یکی از آن ها اعتکاف است که مطابق با مثلاً حجتین و عمرتین است. در این صورت؛ دیگر ما مفهوم به نحو سلب کلی نمی توانیم استفاده کنیم. فی الجمله ممکن است مفهوم را بگوییم که یعنی معلوم می شود بالأخره همه اعتکافات چنین نیستند. ولی فی الجمله ممکن است در ماه رجب هم اگر کسی ده روز معتکف شود؛ آن هم همین حکم را داشته باشد و ممکن است بعضی از ماه های دیگر هم همین حکم را داشته باشند؛ یا ممکن است ماه رجب افضل هم باشد مثل عمره رجبیه که افضل از عمره رمضانی است. در این صورت پس می خواسته است از خصوصیات ماه رمضان را بگوید که ماه رمضان مثلاً نمازش چه مقدار ثواب دارد؛ روزه اش چه مقدار؛ اعتکافش چه مقدار. آن گاه روایات سکونی را جدا جدا به ابواب مختلف وارد کرده اند. پس دیگر ما نمی توانیم یک مفهوم به نحو سلب کلی بگیریم که این افضل است از جاهای دیگر. ما هم عرض کردیم که فی الجمله بعضی از عبادات در غیر رمضان افضل است مثل عمره رجبیه. و مثل بعضی از اعمال خاص مستحبی که در فلان روز اگر کسی مثلا روزه بگیرد؛ گاهی آن روز یک خصوصیتی دارد که در روز ماه رمضان آن خصوصیت نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... آیا پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) در غیر ماه رمضان هیچ اعتکافی نکرده است؛ از روایات چیزی در نمی آید.

(پرسش:...پاسخ استاد:) نقل کرده اند ولی نقل دال بر این نمی شود که در جای دیگر این نیست. ماه رمضان خیلی از اعمال را دارد و روایت آن ها را نقل می کند؛ اگر بنا است سیره پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) از اوّل تا آخر و اعمال پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) را نقل کند آن گاه می توانید بگویید: این روایت چیزهای دیگر را نقل نکرده است.

«و أفضله العشر الأواخر منه»

در این مطلب این روایت نقل شده است: صحیحه ابی العباس«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِ السَّلَامَ) قَالَ اعْتَکَفَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) فِی شَهْرِ رَمَضَانَ فِی الْعَشْرِ الْأُوَلِ ثُمَّ اعْتَکَفَ فِی الثَّانِیَهِ فِی الْعَشْرِ الْوُسْطَی ثُمَّ اعْتَکَفَ فِی الثَّالِثَهِ فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ ثُمَّ لَمْ یَزَلْ یَعْتَکِفُ فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ (۱) ».

از این روایت ما بخواهیم استفاده بکنیم که عشر اواخر افضل است؛ این استفاده نمی شود پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) اوّل در آن دهه اوّل معتکف می شدند؛ بعد هم در دهه دوم و بعد هم عشر اواخر. اگر افضل عبارت از همان دفعه اولی که بجا آورده همان دهه آخر بود [باشد]؛ از این استفاده می شود همان دفعه اوّل هم که در عشر اوّل آورد یا سال [دفعه] دوم که در عشر ثانی آورد باز افضل عبارت از عشر آخر بود ایشان این را آورد. شاید ماه رمضان مناسب است که هر سه دهه اش بی چیز [بی اعتکاف] نماند؛ منتها [دهه] اوّل را اگر یک مرتبه [معتکف] شد و آن هم یک مرتبه؛ مناسب است بعد از آن هم همه اش... افضل باشد. این که بگوییم از اوّل کسی شروع کند و در دهه اوّل و در دهه دوم هیچ بجا نیاورد اقتداءاً به رسول الله (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ)؛ نه؛ این نحوه اقتدا به رسول (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) از آن استفاده نمی شود. بله بعد از این که دو مرتبه را بجا آورد؛ در دفعه سوم و چهارم به بعد؛ افضل است آخر بجا آوردن تا روزهای اوّل آوردن.

ص: ۴۲۲

۱- (۳) الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج، ص: ۶۷۲؛ ۷۶ - باب الاعتکاف ؛ ج ۷، ص : ۶۷۰.

(پرسش:...پاسخ استاد:) عمل پیغمبر (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) دفعه اوّل و... در دهه اوّل و دهه دوم بجا آورده شده است. اگر صحیح هم بود ما باید به قرینه این روایات باید بگوییم: یکی دو مرتبه اش انجام می شود و بعد هر وقت می خواهد بجا بیاورد؛ در آن دهه سوم بجا بیاورد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) عشر اوّل؛ عشره دوم در استعمالات دیگر هم هست؛ می گوید مثلاً پنج روز مانده را «بقینا الی...». تا پانزده روز را «خلونا» و «مضینا» می گویند. از پانزده روز که گذشت «بقینا» می گویند. مثلاً اگر بیستم است می گویند: ده روز مانده است؛ با اینکه ممکن است نه روز مانده باشد. در تمام استعمالات هست که بیستم ماه را می گویند: ده روز مانده است؛ ماه را تمام فرض می کنند، این اختصاص هم ندارد که کسی به این تمسک کند به ... که خواسته اند بگویند همه ماه رمضان سی روزه کم تر نمی شود؛ به این ادله خواسته اند تمسک کنند. این در تمام ماه ها هست که دهه اوّل؛ دهه دوم؛ دهه سوم؛ تعبیر می شود و کامل فرض می کنند.

«و ینقسم الی واجب و مندوب»

می فرمایند: اعتکاف دو قسم بیشتر ندارد: واجب و مندوب، مندوب بالاصاله است و واجب هم بالعرض و با نذر و عهد و استیجار و امثال اینها واجب می شود. البته به نظر ما همان طوری که خود صوم اقسام مختلف دارد، خود اعتکاف هم که لبث در مسجد است اقسام مختلف دارد. اعتکاف بالذات مستحب است و بالعرض واجب می شود. مثلا اگر کسی در مسجد بماند او را می کُشند، در حالی که کشتنش جایز نیست، این شخص نباید خودش در مسجد بماند. او می تواند نذر کند در مسجد نباشد و یا اصلاً کون مسجدی که نتیجه اش القاء به تهلکه است حرام است. بنابراین اعتکاف به عناوین ثانویه می تواند حرام باشد، مکروه باشد، حتی می تواند مباح باشد. مصلحت عنوان ثانوی با مصلحت استحبابی گاهی برابراند، در این صورت اگر نقیضین باشند، انسان هر کدامش را انتخاب کند صحیح است. این قابل تصویر است. «و ینقسم الی واجب و مندوب» ؛ یعنی به اقسام خمسه تقسیم می شود.

ص: ۴۲۳

«و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط فی ضمن عقد أو إجاره أو نحو ذلك و إلا ففی أصل الشرع مستحب و یجوز الإتیان به عن نفسه و عن غیره المیت و فی جوازه نیابه عن الحی قولان لا یبعد ذلک بل هو الأقوی و لا یضر اشتراط الصوم فیه فإنه تبعی فهو کالصلاه فی الطواف الذی یجوز فیه النیابه عن الحی».

نیابت از حی و میت در اعتکاف:

در روایات متعدد راجع به میت وارد شده است که در عبادات ـ خواه عبادات بدنی باشد یا غیر بدنی ـ از میت می شود نیابت کرد؛ عباداتی مثل نماز، روزه، حج، عتق، صدقه، در همه اینها می شود از میت نیابت کرد. از مجموع این گونه امور می توان استظهار کرد که از میت انسان می تواند نیابت کند. در صدقات می توان نیابت کرد؛ چه صدقاتی مثل عبادات نماز و روزه و امثال این ها باشد یا صدقات دیگری. از روایات می شود الغاء خصوصیت کرد. بحث این است که راجع به احیاء هم آیا نیابت جایز است یا نه؟

راجع به صلاه و صوم و تصدق و حج و امثال این ها روایات وارد شده است. آقای حکیم هم به وسیله همین روایات حکم می کند بر اینکه در حی هم استنابه صحیح است. اما آقای خوئی اشکال می کند و می فرمایند: این دو روایت ضعیف السنداند و یکی از این دو روایت ضعف دلالت هم دارد. ولی سید وجه کلام را ذکر نمی کند، منتها یک دفع دخلی می کند، می فرمایند: شما نگویید انسان که می خواهد اعتکافی را انجام دهد و روزه بگیرد در آن روز، این روزه نیابةً از حی صحیح نیست، نه مستحبی اش و نه واجبی اش، هیچ کدام صحیح نیستند؛ ایشان می فرمایند: این را اشکال نکنید، این اشکال وارد نیست؛ برای این که استقلالاً گرچه از طرف حی صحیح نیست روزه گرفتن ولو مستحبی باشد؛ اما اگر به تبع یک شیء مشروع انسان بخواهد روزه بگیرد اشکالی ندارد و در اینجا بالتبع شخص می خواهد بجا بیاورد. این فرمایش ایشان است و قبل از ایشان هم در جواهر این مطلب مذکور است.

ص: ۴۲۴

مراد ایشـان ــ طبق آنچه که مـا می فهمیم ــ یـک مطلبی است ممکن، اگرچه آن را ما قبول نکنیم. یک چیز عجیبی نیست که آقای خوئی و آقای حکیم هم اسـتعجاب می کند. روی شمّ الفقاهه ای که خود مرحوم سـید داشته است که در خیلی از موارد تعبیر می کرده است: «إنّی أسـتشم ذلـک» چنین فرموده است. در روایـاتی که راجع به زیـاره البیت و زیارات معصومین «علیهم السلام» وارد شده است، انسان می تواند برود و آن جا لبث کند ــ چون کون در آنجا خودش جزء مستحباتی است که مطلوب شرع است ــ و نیابت هم می توانـد از احیاء در یک امر مسـتحبی انجام بدهـد. پس می تواند برود و کون در عتبات انجام دهد نیابتـاً، و کون در مسـجد الحرام انجـام دهـد نیابتاً. از امثال این ها، از این که راجع به حـج و راجع به چیزهای دیگر [نیابتاً] وارد شده است، بگوییم: از این ها می شود استفاده کرد مطلب را. پس اگر شخص برود در مسجد که خانه خداست و در خانه خدا یـک امر مسـتحبی را انجـام دهـد، بگوییم: از این هـا اسـتفاده می شود که کلیتاً مساجـد، بیت الله، بیت خداونـد و مسـجد خـدا هستند. از این ها می شود ما بفهمیم که نیابت از حی جایز است.

البته در بعضـی چیزها هست که اصـلاً عرف خیلی تحاشی دارد که نیابت را بپذیرد. مثلاً زید می خواهد مورد تعذیر و حد قرار بگیرد، اگر کسی بگوید: من نیابت می کنم از او، این را عرف اصلاً زیر بار نمی رود؛ اما اگر بگوید: دین او را من از طرف او اداء می کنم، عرف هم می گویـد اشـکالی نـدارد و می پـذیرد. در این مسـئله مـا یک عملی که اصل مشـروعیتش ثابت است؛ نیـابت از متوفی جـایز است و مشابهـات شبیه به آن هم جـایز است. در زیـارت بیت الله و زیـارت هـای ائمه«علیهم السـلام» هم هست که نفس کون را انسان اگر بخواهد [نیابتاً] بجا بیاورد جایز است، مسـجد هم که خانه خداست و انسان کون در آنجا را، یک امر مسـتحبی را می خواهـد از طرف دیگری انجام بدهـد، پس این هم بایـد جایز باشد. ایشان از این روی شمّ الفقاهه می گوید: بعید نیست که ما بگوییم: این هم مستحب است.

ص: ۴۲۵

البته اگر من بخواهم یک امر مستحبی را، روزه مستحبی را از طرف زید نیابت کنم، وقتی دلیلی نداشتیم ـ غیر از آن دو روایتی که آقای حکیم استدلال کرده است دلیل دیگری نداریم ـ آن گاه یک اشکال به نظر می رسد که شما روزه می خواهید بگیرید، روزه گرفتن چه وجهی دارد؟ ایشان می گویند: چون اگر مشروعیت خود طواف اثبات شد، نماز طواف هم به تبع آن اثبات می شود. البته ممکن است من دو رکعت نماز بخوانم در مسجد الحرام از طرف او نیابتاً، ممکن است این ثابت نشود ولی استحباب خود طواف اگر نیابتاً ثابت بشود، این کافی است؛ چون دنبال طواف توابع طواف هم به تبع طواف هست. آن گاه از آن ادله استفاده می شود که در اعتکاف هم استحباب دارد از روی شمّ الفقاهه و اعتکاف هم که تبعات دارد پس همه آنها را نیابتاً از طرف او انسان می تواند انجام دهد.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... به ما گفته اند: شما اعتکاف بجا بیاورید؛ اعتکاف شرطش اعم است، هر کدام از اینها را بجا آورده باشد، برای مشروعیت اعتکاف کافی است؛ چون قید نکرده اند در اعتکاف به چه نحو اعتکاف بجا بیاورد. اگر روایتی گفت: شما با نیابت از دیگری می توانید اعتکاف کنید، در حالی که صومی هم هست، به هر نحو که انسان بجا آورد کافی است برای دلیل مشروعیت و برای اطلاق ادله که مشروعیت مطلب را اثبات کند. انسان می خواهد برای خودش بجا بیاورد آن صوم را یا می خواهد برای آن منوب عنه بجا بیاورد فرقی نمی کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... اگر اجماع در مسئله کسی مدعی باشد درست است ولی ما از راه نزدیک تر می خواستیم مطلب را بگوییم، ما می گوییم: اگر ما اعتکاف را اثبات کردیم، این دلیل نمی شود بر اینکه خود روزه را مستقلاً هم بشود بجا آورد ولی بالتبع اشکالی ندارد.

ص: ۴۲۶

خلاصه این مطلب، اصلش این است که آیا ما استظهار بکنیم از آن ادله این مطلب را که کون در مسجد الحرام و مزارات و امثال اینها مستحب است و... پس بگوییم مساجد هم همان حکم را دارند؟ نه! این ملازمه ندارد، ولو به یک معنا مساجد تمامش خانه خداست. اما اگر کسی بگوید، مطلب به این وضوحی نیست، این بسته به ذوق اشخاص و امثال اینها است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ذوق فقاهتی در نیابت از حی ۹۰/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

ذوق فقاهتی در نیابت از حی:

نیابت از حی در اعتکاف را عرض کردیم که یک شمّ الفقاهه ای می خواهد که انسان بگوید: همان طوری که نیابت در زیارت معصومین «عَلَیْهِم السَّلَامَ» و... در تشرف به این اماکن مقدسه استحباب دارد، پس شخص می فهمد در یکی از اماکن مقدسه که عبارت از مسجد و مسجد الحرام است، در این ها هم اگر کسی بخواهد نیابت از حی در بودن در آنجا داشته باشد، این خودش یک مشروعیتی دارد؛ پس نیابتش هم از مشابه اش مشروع است. نیابت در حال میت بودنش ـ که از بعضی از روایات استفاده می شود جایز است ـ پس بگوییم در حال حیاتش هم جایز است.

صاحب جواهر و صاحب عروه راجع به خود لبث در مسجد این را اختیار کرده اند. اما راجع به روزه در آن هم که آیا مشروع است یا مشروع نیست؟ چون دلیلی نداریم بعضی ها ممکن است شبهه کنند. این را جواب می دهند بر این که اگر ما دلیلی برای خود لبث داشتیم کافی است برای اثبات لوازمش و یکی از لوازمش عبارت از روزه گرفتن است. ما راجع به صوم، دلیلی بر خلاف نداریم؛ پس اگر خود دلیل مشروعیت اعتکاف که راجع به خود لبث است ثابت شد، برای این هم که لازم اعتکاف است، کفایت می کند.

ص: ۴۲۷

(پرسش:...پاسخ استاد:)... انسان می خواهد مشاهد مشرفه برود و بماند و هم برنامه هایی که دارد اجرا کند، این استحباب دارد نیابتا، از این نیابت خواسته اند مطلب را استفاده کنند، پس با ذوق فقاهتی ـ اگر کسی پذیرفت ـ استفاده می شود که اگر انسان برود و برنامه معمول را انجام بدهد، آنگاه چون صوم تبعی است، این خودش دلیل می شود بر مشروعیتش.

و فیه تأمل و اشکال:

این فرمایش ایشان را ما فعلاً مطمئن نیستیم، فیه «اشکالٌ و تأملٌ» هست! در این مسئله آقای حکیم اصلش را اشکال کرده است و این راه سید را قبول نکرده است. ایشان می فرمایند: ما باید ببینیم که اصلا اطلاقاتی برای مشروعیت داریم یا نه؟ اگر داشته باشیم صوم یا امثال اینها تبعی و غیر تبعی اش فرق نمی کند، اصلی هم باشد کافی است. بعد از آن می فرمایند: ما اطلاقاتی داریم که از آنها استفاده می شود که در همه عبادات نیابت از حی جایز است و به دو روایت اشاره می کنند که آقای خوئی

هم همین دو روایت را آورده انـد و قبول نکرده اند. این دو روایت، آن دو روایتی است که سـید بن طاووس در کتاب خودش آورده است. (۱) آقای خوئی می فرماینـد: هر دو روایت ضـعیف السـند هسـتند _ و درست هم می فرماینـد _ منتها ایشان می فرماینـد یکی از اینها ضـعیف الدلاله هم است. آقای حکیم هم به آن روایتی که ایشان ضـعیف الدلاله می دانند تمسک کرده است.

۱- (۱) _ می گویند: سـید بن طاووس هیچ رساله فقهی ای ننوشـته است، شـبهه می کرده است. فقط این رساله سـلطان الوری لسکان الثری را نوشته است.

دو روایت در مسئله:

یکی از این روایت ها (۱) روایتی است که «الحسین ابن أبی الحسن العلوی الکوکبی فی کتاب المنسک عن علی بن أبی حمزه البطائنی» (۲) روایت کرده است: «قال: قلت لأبی إبراهیم «عَلَیْهِ السَّلَامَ» أحجّ و أُصلّی و أتصدّق عن الأحیاء و الأموات من قرابتی و أصحابی؟ قال: نعم تصدّق عنه و صلّ عنه و لک أجر بصلتک إیّاه».

این روایت البته راجع به بحث ما، راجع به صوم نیست، مگر کسی از حج صلاه و تصدق و امثال اینها الغاء خصوصیت بکند و بگوید: صوم را هم شامل می شود. منتها اشکال این است که در این روایت، کوکبی توثیق نشده است. «علی بن ابی حمزه» را هم ایشان می فرمایند: آن هم تضعیف شده است. کتاب کوکبی هم که ایشان نقل می کند، از کتب مشهوره مسلم نیست که تا شهرت را بگوییم کافی است. طریق سید بن طاووس را هم ما نمی دانیم به کتاب چگونه است؛ بنابراین از آن ناحیه هم محل اشکال است.

اصاله الحس:

البته آقای خوئی در بعضی جاها این گونه موارد را اشکال نمی کند. ایشان مثلاً می فرمایند: طریق صدوق را ما نمی دانیم به فلان کتاب چگونه است، بعضی موارد ایشان دارند که اگر ما شک کنیم یک نقلی را که عن حسٍ بوده است یا عن حدسٍ؛ اصل عقلایی می گوید: به این احکام عن حسٍ بار کنیم. در حالی که ما نمی دانیم آیا این مطلب اجتهادی اثبات شده است یا از راه «ثقه عن ثقه عن ثقه» این روایت را نقل کرده است، شک داریم. ما روی آن اصل کلی حمل به حس می کنیم. ایشان این را در بعضی موارد دیگر هم به این نحو استدلال کرده است.

۱- (۲) _ هر دو روایت اشکال سندی دارند.

۲- (۳) _ وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۷۸؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر ؛ ج ۸، ص : ۲۷۶.

رد قاعده مذکور:

ما عرض می کردیم که این مطلب درست نیست. کسی که بلاواسطه یک مطلبی را نقل می کند، وقتی ما نمی دانیم عن حسٍ است یا عن اجتهادٍ، در این بلا- اشکال این اصل جاری است و ما حمل می کنیم که روی اجتهاد نیست بلکه خودش حس کرده است؛ ولی مسئله ای را که صدوق می خواهد نقل کند یا ابن طاووس می خواهد نقل کند خود او ندیده است بلکه به وسائط می خواهد نقل کند و از روی وسائط به صحت این انتساب مطمئن شده است. اینکه مثلا کوکبی همین روایت را در اینجا نقل کرده است، این مبتنی است بر این که مبنای شرایط حجیت اخبار را روی مبنای اجتهاد که اقتضاء می کند بحث های مفصل را چگونه بدانیم. اگر زید مثلا- مطلبی را گفت و من خودم از او نشنیده ام، آیا حرف زید را بپذیرم یا نپذیرم. این شرایط پذیرفتن خبر که چه هست، مورد بحث است و این اجتهادی است. اجتهاد مفصل راجع به شرایط حجیت خبر است و هم بین شیعه هم بین سنی اختلاف هست. در اینجا اصل اصاله الحس جاری نیست و همه اش اجتهادی است. بله اگر اصلی به عنوان اصاله الاتحاد داشته باشیم که یعنی همه اشخاص اجتهادشان یکی است، این مطلب قابل اثبات بود، ولی قطعاً یک چنین اصلی در کار نیست! آیا سید بن طاووس مبنایش در باب حجیت خبر واحد با ما یکی است یا نه؛ ما نمی دانیم. لذا چیزی که برای خودش بینه و بین الله حجت است، برای ما هم حجت باشد نیست. پس این روایت از نظر سند اشکال دارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) روی اجازات این کتاب را دیده است و از آن نقل می کند. ما نمی گوییم او جعل کرده است. یقیناً در آن کتاب دیده است. وقتی کتاب مال شخص نیست، یا باید انتساب کتاب شهرت داشته باشد یا روی اجازاتی باشد که علماء می دادند. اجازاتی که می دادند برای همین مسائل بوده است. کتابی که دست اشخاص دیگری نرسیده است، نه شیخ نقل کرده است، نه نجاشی نقل کرده و نه دیگران، به دست ایشان کتب نوادر بسیاری آمده است و طریقشان هم هیچ معلوم نیست چگونه بوده است؛ اجازه گرفته از دیگران یا به چه روشی بوده است، آن را ما نمی دانیم. ممکن است مبنایش این باشد که بعضی ها می گویند که اگر یک کتابی را دیدیم که در پشتش نوشته اند: کتاب فلانی است همین کافی است، اگر دلیل بر خلاف نداشته باشیم. بعضی از این کتابشناس ها شنیدم این را می گویند.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... یکی از اجتهادات عبارت از همین است که شما پشت یک کتابی اگر دیدید نوشته شده بود این کتاب، کتاب فلان شخص است، نویسنده آن را لازم نیست بشناسید و همین نوشته پشتش کافی است. اینها می خواهند بگویند مثلاً سیره عقلاء بر این قائم است.

(پرسش:..پاسخ استاد:)... به هر تقدیر ابن طاووس در خیلی از این کتاب ها با نظر خودش کتاب را منتسب دانسته است. ولی ما هیچ اطمینانی نداریم. دیگران هم عقیده شان همین بود ولو اهل کتاب هم بودند. همه اینها مجاهیلی است که ما نمی دانیم چیست. ایشان ممکن است انسدادی قائل بوده است در این مسائل، یا انسداد صغیر قائل بوده است و به این دلیل حجت دانسته است. هر چه هست ما نمی دانیم.

روایت دوم:

روایت دوم روایت محمد بن مروان است. روایتی است که برخلاف روایت قبلی اسم صوم را هم برده است. آقای خوئی خواسته است بگوید: از مجموع اینها استفاده می شود به طور کلی در هر عبادتی این مطلب هست و اختصاص به [این موارد] ندارد. روایت این است: «محمّد بن مروان، قال: قال أبو عبد اللّه «عَلَیْهِ السَّلَامَ» ما یمنع الرجل منکم أن یبرّ والدیه حیّین و میّتین، یصلّی عنهما، و یتصدّق عنهما، و یحجّ عنهما، و یصوم عنهما، فیکون الذی صنع لهما و له مثل ذلک، فیزید اللّه عزّ و جلّ ببرّه و صلته خیراً کثیراً» (۱) .

این روایت اولاً اشکال سندی دارد که محمد بن مروان کیست؟ فرضاً اگر ما گفتیم: این محمد بن مروان ذهلی است، محمد بن مروان ذهلی توثیق نشده است. ایشان در کامل الزیارات موثق می دانست ولی ما کافی نمی دانیم. خود ایشان هم برگشته از این مطلب. سند عبارت از این است: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علی عن الحکم بن مسکین عن محمد بن مروان». حکم بن مسکین توثیق شده است. در عده من اصحابنا هم اشکالی نیست. احمد بن محمد بن خالد هم که برقی است، ولی محمد بن علی که احمد بن محمد بن خالد از او نقل می کند، ابو سمینه است که تضعیف شده است. بنابراین از ناحیه سند این روایت معتبر نیست.

۱- (۴) _ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۵۹؛ باب البر بالوالدین ؛ ج ۲، ص : ۱۵۷.

اشکال دلالی آقای خویی:

اگر ما الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم از اینها استفاده می شود که حتی اعتکاف هم همین طور است؛ آقای خوئی علاوه بر این اشکال سندی، یک اشکال متنی دیگری می کند و به الغاء خصوصیت اشکال نمی کند، این را مثل اینکه پذیرفته است. ایشان می فرمایند: این روایت ظاهرش این است که «یصلی عنهما» به میتینی که در روایت وارد شده است بر می گردد و درباره میتین این مطالب را می خواهد بگوید؛ چون میت است که انسان می گوید: من می خواهم به او خدمت کنم و سئوال می کند چگونه برای او خدمت کنم، این روایت توضیح واضحات ــ که خدمت به حی است ــ نمی خواسته بدهد. خدمت کردن به حی، برّ به والدین احتیاج به بیان ندارد بلکه می گوید: شما علاوه بر برّ به والدین در حال حیات، عقب نشینی نکنید و بگویید: دیگر وظیفه ما تمام شد وقتی فوت کرد. بلکه با فوت هم می توانید برّ انجام بدهید که عبارت از این امور است. ایشان این استظهار را می کند که برّ، به اخیر، میتین است.

رد کلام آقای خویی:

در حالی که خود آقای خوئی عقیده اش این است که اگر دو جمله پشت سر هم واقع بودند و یک قیدی آمده بود ــ چون مورد بحث کلی است که اگر قیدی متعقب جمل متعدده آمد به کدام برخورد کند ــ در آنجایی که جمله های مستقلی باشد ایشان می فرمایند: به همان اخیر برخورد می کند، ولی اگر جملات مستقلی در کار نیست، خصوصاً در موردی که مفرد است و عطف جمله به جمله نیست، ایشان می فرمایند: اگر قیدی خورد، به هر دو می خورد، مگر یک دلیل محکمی بر خلافش باشد. این مطلب را ایشان در جای دیگری دارد. در اینجا ببینیم آیا دلیل محکمی بر خلافش هست؟ این دلیلی که ایشان استظهار می کنند به نظر ما می رسد دلیلی محکمی نیست.

ص: ۴۳۲

حضرت می فرمایند: چه مانعی دارد که انسان حیّاً و میتاً به پدر و مادر خدمت کند می شود خدمت کرد می فرماید: نماز بخواند، روزه بگیرد و امثال اینها، اینها دیگر حیات و ممات ندارد و می تواند خدمت کند.

برای اینها ما بگوییم: «ما یمنع احدکم أن یبرّ میته اصل البر و أن یبرّ ...ه میتاً» (۱) ــ در حالی که جمله هم ذکر نکرده است ــ اگر این طور معنا کنیم، این ذاتاً خلاف ظاهر است. شما این را به هر کسی القاء کنید، می گوید: می خواهد بگوید: این امور عبادی را شما چه حی باشند و چه میت، شما عقب نشینی نکنید و این کار را بکنید (۲) .

(پرسش: روایت از این جهت که راجع به والدین است الغاء خصوصیت نمی شود؟ پاسخ استاد: از این گونه موارد انسان الغاء خصوصیت می کند...و...)

اعتکاف غیر شیعه:

«و یشترط فی صحته أمور الأول الإیمان فلا یصح من غیره». یکی از شرایط عبادت ایمان است و از غیر مؤمن صحیح نیست. غیر مؤمن شامل همه غیر امامیه، فرق مختلف شیعه و همچنین سنی ــ که خلافت بلافصل امیر المؤمنین «عَلَیْهِ السَّلاَمَ» را قبول ندارد ــ می شود و قهراً کافر را هم که نه مؤمن اند و نه مسلم، شامل می شود. هیچ کدام از اینها اعتکاف شان صحیح نیست. این که اعتکاف کافر صحیح باشد، در آن حرفی نیست؛ چون عبادات کافر باطل است اجماعاً و نصاً و فتویً و هم بودن کافر در مسجد و لبث در مسجد حرام است. اینها روشن است. ولی بحث راجع به ایمان است. کسی که پیغمبر «صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ» را قبول دارد، توحید را قبول دارد، معاد را قبول دارد؛ ولی دوازده امام«علیهم السلام» را ــ که آنها وسیله نجات اند ــ این را اعتراف ندارد. این چه حکمی دارد؟

۱- (۵) ــ [مایمنع احدکم ان یبرّوالدیه اصل البرّوان یبرّوالدیه میتاً].
۲- (۶) ــ طبعاً اگر عرضه شود به افراد معمولی غیر از این نمی فهمد که اوّلی می گوید «من یبرّ میت اصل البرّ» واین میتاً هست، همین برّ خاص را می گویدکه «ما یمنع» که فلان کاروفلان کاروفلان کار را بکن، برای پدر و مادر در حال حیات و ممات.

آقای حکیم دعوای اجماع می کند بر اینکه ایمان شرط است. به نظرم جواهر هم این را دارد. ولی این طور نیست. همین خود شرایع که ایشان شرح شرایع را نوشته است، اسلام را شرط دانسته و می گوید: از کافر صحیح نیست. معیار برای اسلام و کفر را هم در باب نجاسات و... بیان کرده است. البته ممکن است کسی بگوید: کسی که ایمان نداشته باشد کافر هم هست. این نظریه را بعضی ها دارند، ولی محقق این نظریه را ندارد. ایشان می فرمایند: از کافر صحیح نیست. همفکر با محقق اشخاص دیگری هم هستند. این مسئله اجماعی بودنی که آقای حکیم هم در صوم دعوای اجماع کرده و هم در اینجا این را ما نمی دانیم چرا؟ آقای بروجردی تمایل دارد که ایمان شرط نباشد. آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطاء هم صریحاً می گوید: ایمان شرط نیست. از آن طرف روایات کثیری که درباره مسئله ایمان وارد شده است آنها را چه کنیم؟

اینها می گویند: دو مطلب در اینجا هست؛ گاهی شرایط صحت نیست ولی شرایط قبول هست. عمل اینها ثواب داشته باشد که اینها به بهشت بروند و ثوابی داشته باشد، نه! اینها مترتب نمی شوند و ایمان شرط است. ولی اگر کسی واجبات را عمل کرد. واجبات عبادی را با شرایطی که ما قائلیم عمل کرد، این را بگوییم باز حکم فاقد آن عمل را دارد، این صحیح به نظر نمی رسد. مثلاـ حجّی آورد مطابق با حجّ ما، اگر یک سنی این کار را انجام داد، این آیا علاوه بر اینکه بر ترک ولایت، جهنمی است، برای این که حج را بجا نیاورده است هم جهنمی است؟ آقای بروجردی و مرحوم کاشف الغطاء می گویند: به او ثواب نمی دهند، چون شرط ثواب، ایمان است ولی یک جهنم دیگری برای ترک حج، بر او نیست، جهنمش همان ترک ولایت است یا اعمال دیگری که طبق ولایت انجام نداده است.

در روایات هم احرام سنی ها را صحیح می دانند. وقتی سؤال می کنند از ائمه «عَلَیْهِم السَّلَامَ» راجع به احرام سنی ها، می فرمایند: صحیح است؛ با اینکه احرام از عبادات است. و از روایت های حج، عتق، وقف و... استفاده می شود که اینها صحیح اند. از مجموع این روایات استفاده می شود که به دلیل ولایت نداشتنشان، به آن اعمالشان ثواب نمی دهند و در برابر عملی که انجام داده اند انتظار بهشت نباید داشته باشند؛ ولی اگر مطابق با تمام شرایطی بود که امامیه قائلند، از این ناحیه جهنم ندارند. این مثل این است که کسی اصلاً برای حج مستطیع نشده باشد و حجّی به گردنش نبوده باشد.پس اگر کسی از این ها مستطیع شد و مطابق امامیه حج انجام داد مثل آن است که اصلاً مستطیع نشده باشد و حجّی هم انجام نداده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشتراط ایمان در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

اشتراط ایمان در اعتکاف:

بحث راجع به این بود که آیا ایمان در صحت عبادات شرط است یا نه؟ آقای حکیم، هم در بحث اعتکاف و هم در بحث صوم ادعای اجماع می کنند بر اشتراط ایمان در صحت عبادت، می فرمایند: شرط صحت است للاجماع و النصوص. اما نصوص یک بحث دیگری دارد؛ ولی اجماع را ما نفهمیدیم چه نوع اجماعی است! البته فرصت نشد ما استقراء کنیم چون احتیاجی به استقراء نداشت، ولی همین دو کتابی که محل مراجعه همه ما هست، شرایع و کتاب های شهیدین ــ شرح لمعه و دورس ــ محل مراجعه ما است، در اینها که یک چنین چیزی نیست. اینها می گویند: شرط برای اعتکاف و صوم عبارت است از اسلام، و در تفسیر اسلام، ایمان را داخل اسلام نمی کنند. در تفسیری که در همین کتاب ها هست، مقابل اسلام خوارج و غلات و امثال اینها را ذکر می کنند، نه فرق منحرفه دیگر از اسلام را، هیچ کدام از آنها را داخل در فاقد اسلام نمی دانند، پس از کجا این دعوای اجماع را ایشان کرده اند؟ ما وجهش را نمی فهمیم. با این که این کتاب ها دم دست خود ایشان بوده است و این کتاب ها مخفی نبوده است. ما نمی دانیم ایشان روی چه وجهی این را فرموده است. بله بعضی کتاب های دیگر مثل جواهر و مثل مدارک فتوایشان این است که ایمان شرط است؛ اما نه این که دعوای اجماع کرده باشند بلکه رای خودشان این طور است. خلاصه از ناحیه اجماع نمی شود این مطلب را اثبات کرد. من حدث می زنم اصلاً شهرت هم در کار نباشد. پس از نظر اجماع مطلب تمام نیست.

ص: ۴۳۵

دلالت نصوص بر اشتراط ایمان:

اما از نظر نصوص، البته نصوص زیادی هست که از آنها استفاده می شود عمل بدون ولایت قبول نیست و باید ولایت تمام این ائمه «علیهم السلام» را داشته باشد و اعتقاد دینی ما این است که آنچه در نجات دخالت دارد، در صحت عبادات هم دخالت دارد. در معاملات دخالت ندارد، ولی در صحت عبادت دخالت دارد. بسیاری از روایات هست که شاید ابتداءاً ظهورش همین

باشد. بعضـی ها هم تعبیرات و لحن شدید و تندی دارند که «صلی أم زنا» اینها باهم مساوی اند. البته این تعبیرات را باید توجیه و معنـا کرد. البته من سـندش را مراجعه نکرده ام. اجمالاًـ در اینکه اعمـال آنها قبول نیست، در آن حرفی نیست، و قبول نشـدن مثـل قبول و ردّ اجـازه فضولی است که عنوان می شود آیـا قبول است یـا قبول نیست، قبول نیست معنـایش این است که مردود است و ردّ می کنند، یعنی به درد نمی خورد. این از نظر ظهورش.

ولی در مقـابلش بعضـی از روایـات دیگری داریم که آنهـا نصوصـیت دارنـد در این که عبـادات آنهـا هم قبول هست، قبول به معنای صـحت، یعنی صـحیح است. مثل احرام سـنی ها در باب حج که می گوید: اینها محرم می شوند منتها به وسیله بعضی از کارهـا از احرام بیرون می آینـد یـا از این قبیـل چیزهـا، یـا جواب هـایی که ائمه«علیهم السـلام» می دادنـد راجع به سـنی ها که تکلیف شان چیست. از آنها استفاده می شود که اینها محرم شده اند در اصل محرم شدن، و احرام از عبادات است.

طبق تحقیق، احرام جزء حج است نه شـرط حج؛ وقتی جزء حج شد، جزء عبادت هم باید عبادت باشد. اگر شـرط باشد، ممکن است توسـلی باشد و عبادت نباشد؛ مثل طهارت خبثیه که شـرط برای صـحت نماز است و قصد قربت هم نمی خواهد و ممکن است شرط عبادت باشد مثل طهارت حدثی. هر دو نوعش ممکن است، ولی جزء حتماً باید عبادت باشد.

از استدلال در روایات بر این که احرام بایـد در اشـهر حـج باشـد، به این که آیه قرآن فرموده است: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ» و تعیین هم شـده است که اشـهر معلومـات عبـارت است از شوال، ذیقعـده و ذی حجه، گفته انـد: پس بنابراین احرام حـج قبل از شوال صـحیح نیست، این اسـتدلال متوقف بر این است که احرام جزء باشد؛ اما اگر شـرط باشد اشـکالی ندارد که انسان آن را قبلًا تحصـیل کند. یا بعضی از روایاتی که می گوید: متمتعی وارد مکه شده است، تکلیفش مثلًا چنین است، در حالی که هیچ کـدام از طواف و... را انجام نداده است؛ ولی متمتع است به معنای این است که اشـتغال پیدا کرده است به تمتع و شـروع کرده است تمتع را نه این که قصد کرده بود شـروع کند. از اینها هم اسـتفاده می شود که به وسیله خود احرام شروع حاصل می شود نه این که احرام مقدمه است و با طواف شروع حاصل می شود. اگر ما احرام را خارج بدانیم، اوّل چیزی که انسان به وسیله آن وارد تمتـع می شـود بایـد طـواف باشـد، و در روایـات که می گویـد: «متمتع دخـل مکه» و او هنوز طواف نکرده است، از آنها مجموعاً استفاده می شود که احرام از اجزاء حج است. مشهور هم همین را قائل اند. کاشف اللثام یادم نیست که استظهار کرده است یـا احتمـال داده است که احرام شـرط باشـد و الاـ بقیه از بزرگـان و خود سـابقین هم وقتی که می خواهنـد اجزاء حـج را بشمارند، یکی را احرام می شمارند و شهرت بسیار قویی هم در این است.

خلاصه از روایات اسـتفاده می شود که سـنی ها هم محرم می شونـد و بعضـی از امور حرام می شود در اثر همان تلبیه گفتن و امثال آن، با اینکه تلبیه جزء عبادات است، مع ذلک حکم به صحت شده است.

جمع ما بین نصوص:

آنگاه آن روایات را ما چه بکنیم؟ آقایان گفته اند: مراد از قبول [نشدن] عبارت از این است که ثواب به او نمی دهند. اگر بالطبع عمل پذیرفته بشود ثوابش را هم باید به او بدهند؛ ولی اگر عمل پذیرفته نشد ثواب نمی دهند. این نمازهایی که اینها نوعاً انجام می دهند بر خلاف شیعه است ــ شیعه هم اگر یک چنین نمازی بخواند قبول نیست و باطل است و تارک الصلاه حساب می شود ــ ولی اگر نماز را مطابق مذهب امامیه واجد شرایط و مطابق فرمایش اهل بیت (علیهم السلام) انجام بدهند این عمل ثواب ندارد که بهشتی بشوند. (۱) ولی از جهنم نجات پیدا می کنند. مراد از صحتی که هست اعم از این است که بهشتی بشود و یا اینکه اثرش این است که در مقابل تارک که جهنم دارد آنها را در شمار تارکین صلاه ذکر نکنند و در شمار تارکین عبادت ذکر نکنند که یک عقابی هم از ناحیه این بشود و همان عقاب تارک ولایت برایشان باشد و برای اینها دیگر عقاب علی حدّه ای نباشد. از مجموع روایات این را قائل بشویم، اظهر به نظر می رسد.

و آن مسئله ای که اگر نماز بخواند یا زنا کند با هم مساوی اند، یا مراد عبارت از این است که شخص چه زانی باشد و چه شخص مصلی باشد، هر دو جهنمی اند، چون ولایت را تارک اند و مأمور بوده اند و انکار کرده اند، مراد این باشد نه اینکه تساوی حتی در تمام مراتب مابین اینها است، بلکه در اصل مرتبه ای که اینها اهل نجات نیستند مشترکند؛ یا مراد این است که بگوییم: چون معمول عبادات اینها بر خلاف آن عملی است که شرع فرموده است و اعمال شان اعمال باطلی است و قهراً تارک الصلاه به حساب می آیند چون صلاه باطل با ترک صلاه حکم واحد را دارند، بنابراین مثل این است که کأنّه تارک صلاه باشند یا زانی باشد همه اینها شبیه به هم هستند. عبادات مهم و معمول عبادات از دست اینها خارج است؛ حج شان باطل، عمره شان باطل، صوم شان باطل، نمازشان باطل، وقتی همه عبادات اینها باطل باشد، اینها بزرگترین امور واجبه را تارک اند. این مثل این است که کسی زانی باشد و یک حرام مهمی را مرتکب شده باشد. باید گونه بیان کرد و الا ظواهر، این است که شرط صحت نیست و اگر بجا آوردند، از این ناحیه عقاب ندارند اگر مطابق امامیه بجا آورده باشند.

۱- (۱) . [از]عمل های دیگرباشد که برای آنها زمینه بهشت فراهم می شود ... در اعمال اینها نیست.

این راجع به ولایت. پس به نظر می رسد که ایمان شرط نباشد. بزرگان هم ظواهر کلماتشان عدم اشتراط است. صریحاً هم از متأخرین بعضی ها قائل شده اند و قول به این یک قول شذوذی در فتوا نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... آیا تشریع هست یا نه، من نخواستم این را ذکر کنم چون آنها جاهل اند خیال می کنند همین است؛آیا ادله تشریع این را هم می گیرد یا نمی گیرد؟ آیا مسئله را یاد نگرفته اند و در اثر این، این کار شده است؟ (پرسش:...پاسخ استاد:) نه معلوم نیست این تشریع باشد. تشریع معلوم نیست اگر خطا کرده باشند و عن تقصیرٍ باشد آن ادله این را بگیرد. اگر در افتاء و امثال اینها کاری کرده باشند ممکن است انسان بگوید: چرا نسبت دادی؟ اما یک چیزی که در دلش انجام داده است، این ثابت نیست که...

عقل از شرائط اعتکاف:

شرط دیگر برای اعتکاف عقل است. دلیل بر اشتراط عقل چیست؟ آقای حکیم یک کلمه فرموده است: چون در عبادت قصد معتبر است و مثل مجنون قصد ندارد. با این کلمه مطلب را تمام می کند! بحث در این است که آیا این مطلب درست است که اینها قصد اینها ندارند. در عبادت قصد معتبر است، در این شکی نیست، ولی آیا اینها قاصد نیستند؟ چرا ما بگوییم دیوانه قاصد نیست. مرحوم آقای بروجردی ــ وقتی که در یک وقت درس شان بودیم ــ می فرمود: اختیار را در خیلی موارد تفسیر کرده اند به «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل»، ایشان می فرمود: این تفسیر درستی نیست، حیوانات همه متحرک بالاراده هستند، همه آنها ــ مثل گربه و سگ ــ اراده می کنند و این ها یک چیزی مثل سنگ و درخت و امثال اینها نیستند بلکه اینها اراده دارند. اختیار ندارند، چون اختیار عبارت از این است که شخص قوای مختلفی داشته باشد: قوه ملکوتی، قوه ناسوتی و... بعض قو ای هست که انسان را تحریک می کند برای چیزهایی که صلاح نیست و یک قوه ای دیگری هست که به یک جهات معنوی تحریک می کند، اگر نیروهای مختلفی در شخص باشد و یک نیروی دیگری باشد که این فطریات را قضاوت کند که تعدیل کند، آن قوه عاقله است. آن قوای مختلف از یک طرف انسان را متمایل به یک چیز می کند، از یک طرف دیگر به جهت دیگر؛ عاطفه اقتضا می کند یک چیزی را، شهوت اقتضای یک چیزی را. یک عقلی باید باشد که اینها را تعدیل کند که تعبیر می کردند: قرآن تعبیر می کند «مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ» (۱) امشاج می فرمود: جمع مشج است و مشج به معنای مختلط است. امشاج یعنی مختلطات، چند چیز مختلط، مجموعه ای از مختلط ها در انسان جمع شده است. «فَجَعَلْناهُ سَمِیعًا بَصِیرًا» (۲)

ص: ۴۳۹

۱- (۲) . انسان/۲.

۲- (۳) . همان.

هم قوه عاقله است که حکم می کنـد. در حیوان دیگر آن قوه عاقله کـذائی نیست و همان فطریات خودش هستند که او را می کشانند به این طرف و آن طرف. در انسان نیروی دیگری خداوند قرار داده است برای تعدیل این قوا.

به هر حـال تعبیر به این که قصـد ندارنـد درست نیست. حیوان قصـد دارد و یـک مقـدار هم درک دارد. گـاهی دیوانه را اگر تهدیدش کنید می ترسد و دیگر عملی را انجام نمی دهد. حتی حیوان هم گاهی تهدید می کنید، عقب نشینی می کند، چون یک مقداری فهم در یک حدودی حتی در حیوانات و امثال اینها هست. پس این تفسیر، تفسیر درستی نیست.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) ایشان می گوید که اصـلاً جنون قصد ندارد، آقای حکیم دلیل آورد: چون قصد معتبر است و مجنون هم قصد ندارد بنابراین عملش باطل است قاصد نیست، کاری ندارد که تکلیف بکند یا نه، عملش صحیح است یا باطل.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

استدلال آقای خویی بر اشتراط عقل در اعتکاف ۹۰/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

استدلال آقای خویی بر اشتراط عقل در اعتکاف:

عرض شـد آقای حکیم علت این که در اعتکاف عقل شـرط است، فرمودنـد: چون فاقـد عقل قصد ندارد. ما عرض کردیم که این دلیل تمام نیست. مرحوم آقای خویی طور دیگری بحث کرده است، ایشان می فرماینـد: حـدیث رفع قلم دلالت می کند بر این مطلب و بر این که قلم از او برداشـته شـده و قصـد او کلا قصد است، قصد دارد ولی از نظر حکمی حکم عدم را دارد. در حـدیث رفع و طبق حدیث «عمده خطاء»، دیوانه عمدش خطاست و دیه اش بر عاقله است و قصدش حکم عدم را دارد و قصـد هم در عبادات شـرط است. بعـد می فرماینـد: در نص هم که وارد شده است که خداوند خطاب می کند به عقل و می فرماید: «بِکَ أُثِیبُ وَ بِکَ أُعَاقِبُ »؛ ثواب و عقاب را به وسـیله تو می دهم، بنابراین وقتی که عمل ثواب نـداشت این نمی تواند عبادی باشد، عبادی عملی است که دارای ثواب باشد. بعد می فرمایند: توهم نشود که با حدیث رفع قلم نمی شود اثبات بطلان کرد و نقض بکنیم به صـبی و بگوییم: در صبی رفع قلم شـده است، در همـان روایتی که از مجنون رفع قلم شـده است و صبی هم در همان روایت ذکر شـده است، مع ذلک عمل صبی طبق تحقیق صـحیح است، پس اگر حـدیث رفع دلالت بر بطلان بکنـد باید صبی هم باطل باشد و چون صبی باطل نیست، این کشف می کند که حدیث رفع کاری به بطلان ندارد.

ص: ۴۴۰

ایشـان می فرماینـد این اشـکال را کسـی نکنـد برای این که مـا در صـبی می گـوییم: حـدیث رفع قلم، قلم را بر می دارد چون روایات دیگری هست که از آنها اسـتفاده می شود که عمل صبی صـحیح است مثل این که در روایات هست که شما امر کنید و وادار کنید صبی را که نماز بخواند و روزه بگیرد، ایشان می فرمایند دستور تأدیب داده شده است که هفت ساله تأدیب کنید و وادارش کنیـد برای نمـاز و چون امر به امر امری است از نـاحیه مولاـ آن گاه این صبی از ناحیه خـدا مأمور به نماز خوانـدن

شده است، منتها امر استحبابی دارد، نه امر وجوبی. وجوب درست است برداشته شده است ولی نسبت به استحباب، ادله خاصه ای هست و حکم می کنیم به مشروعیت و صحت. ولی این معنا در مجنون یک چنین چیزی در کار نیست که ما حکم به صحت بکنیم.

جهاتی قابل بحث در استدلال آقای خویی:

این استدلال از جهاتی قابل بحث است:

بحث اول: عبارت از این است که ایشان فرمودند: «عمده خطا و دیته علی العاقله»، در حالی که خود ایشان در کتاب الحج این استدلال را ــ که برای مسئله ای که آنجا استدلال کرده بودند ــ ردّ می کند و می فرمایند: تعبیر این نیست که «عمده لیس بعمد» بلکه تعبیر این است: «عمده خطا»، یعنی در جایی که خطا موضوع حکم قرار گرفته بود، صبی اگر عمد داشت همان حکمی که مترتب به خطا شده است، آن حکم درباره صبی هست؛ مثل دیه بر عاقله که اگر خطا کرد باید عاقله اش دیه بدهد، چون این حکمی است مخصوص خطا، نه این که مربوط به عدم العمد باشد. گاهی یک موردی است که مثلاًـ شخص با ماشین حرکت می کند و یک ماشین دیگری به این بر خورد می کند، در نتیجه یک چیزی تلف شده و از بین رفته است. در این صورت این شخص عامد نیست و خطا هم نکرده است. اصلاً فعل عرفاً مستند به این نیست، در اینجا دیه بر عاقله نیست، دیه در جایی است که فعل، فعل این شخص باشد منتها فعل خطایی. مثلاً می خواسته است پرنده ای را تیر بزند ولی خطا کرده در نشانه گرفتن و درست نشانه نگرفته و به یک انسانی خورده است. در این نوع موارد دیه بر عاقله است. ایشان می فرمایند که این ناظر به مواردی که خطا موضوع حکم باشد و در جایی که مسئله خطا، موضوع حکم نیست، آن را اصلاً نمی گیرد.

ص: ۴۴۱

در بحث ما هم خطا موضوع حکم نیست بلکه عمد است و غیر عمد که اگر قصد قربت کرد عمد صحیح می شود و اگر نشد صحیح نیست. (۱) خطا و عدم الخطا اگر [موضوع حکم] بود در اینجا هم همان حکم را داشت. خلاصه این استدلالی که ایشان اینجا می کنند با مختار خود ایشان در جای دیگر سازش ندارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:)... همین جمله «عمده خطاء تحمله العاقله» همین که دنباله اش «تحمله العاقله» آمده است، این ضمیر یعنی همین موضوع شما «تحمله العاقله». استخدام خیلی خلاف ظاهر است معلوم می شود از اول موضوع متضیق است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) این قرینه است، برای این که می گوید آنجایی که خطا هست خطا هم منحصر به باب دیه است و آنجایی را متعرض است که خطا موضوع است، لذا یک معنای عام نیست که «عمده خطاءٌ» باشد. دنبالش «تحمله العاقله» ضمیرش این مورد را می خواهد بیان بکند، این خودش قرینه است برای اینکه از اول استخدام نیست ــ این را ما عرض می کردیم نه این که بیان آقای خویی باشد ــ این شاهد است بر اینکه به طور کلی نمی خواهد بگوید، بلکه راجع به مسائل دیات و امثال آن است و به عبادات و امثال اینها ربطی ندارد.

بحث دوم در کلام آقای خویی:

در «و قد ورد فی النص ان أول ما خلق اللّه العقل و انه تعالی خاطبه بقوله: بک أثیب و بک أعاقب» (۲) یک نحوه تسامحی شده است و آن این است که روایت «وصیه النبی لعلی علیه السلام» در آخر من لا یحضره الفقیه که نوادر را می خواهد نقل بکند این روایت مفصل را نقل کرده است که راجع به وصیت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلّم) به امیر المؤمنین (علیه السلام) است. ولی خود آقای خویی در مجمع الرجال دارد که سند این روایت را صدوق در کتب دیگرش هم نقل کرده است به تمام السند، سند منتهی می شود به دو نفر یکی به «حماد بن عمرو» عن جعفر بن محمد (علیه السلام) یکی «أنس بن محمد ابومالک» عن ابیه عن جعفر بن محمد (علیه السلام). آقای خویی این روایت را نقل کرده است و نسبت به هر دو طریقش، ایشان می فرمایند این روایت ضعیف است؛ «و فیه عده من المجاهیل»، اشخاص ناشناسی هستند، ظاهراً رواتش عامی هم باشند چون خیلی ناشناخته اند.

۱- (۱) . حکم رفته روی عمد نه رفته روی عمد و عدم العمد که این جور باشد.

۲- (۲) . یَا عَلِیُّ الْعَقْلُ مَا اکْتُسِبَتْ بِهِ الْجَنَّهُ وَ طُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ یَا عَلِیُّ إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلُ فَقَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ فَقَالَ وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْکَ بِکَ آخُذُ وَ بِکَ أُعْطِی وَ بِکَ أُثِیبُ وَ بِکَ أُعَاقِبُ- من لا یحضره الفقیه، ج، ص: ۳۶۹.

پس مناسب نیست و خیلی لطفی ندارد آوردن این روایت در حالی که به مضمون این روایت، روایت صحیح السند در کافی هست، در کتاب و عقل و جهل. کافی اولین حدیثی را که نقل می کند در کتاب عقل و جهل حدیث صحیحه محمد بن مسلم است. (۱) حدیث بیست و ششم هم صحیحه محمد بن مسلم است، منتها قطعه ای از صحیحه است. در [صفحه] بیست و ششم سهل بن زیاد در سندش هست واو اختلافی است. البته ما اشکال نمی کنیم ولی مورد اختلاف است که آیا سهل ضعیف است یا نه. ما او را هم صحیح می دانیم ولی روایتی را که مفصل در اول کتاب العقل نقل کرده است کاملاً صحیح است و هیچ گونه شبهه ای در آن نیست. در آنجا خداوند خطاب می کند به عقل و می فرمایند: «إِیَّاکَ آمُرُ وَ إِیَّاکَ أَنْهَی وَ إِیَّاکَ أُعَاقِبُ وَ إِیَّاکَ أُثِیب». این تعبیر در آنجا هست. پس بهتر بود که به این روایت تمسک بشود نه به روایت ضعیف السندی که خود آقای خویی از جهات متعدد حکم به ضعف آن کرده است.

ص: ۴۴۳

۱- (۳) . أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِی عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْکَ وَ لَا أَکْمَلْتُکَ إِلَّا فِیمَنْ أُحِبُّ أَمَا إِنِّی إِیَّاکَ آمُرُ وَ إِیَّاکَ أَنْهَی وَ إِیَّاکَ أُعَاقِبُ وَ إِیَّاکَ أُثِیبُ. الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۰.

فرق بین صبی و مجنون در اشتراط عقل از نظر آقای خویی و اشکال آن:

بعد از این ایشان نتیجه می گیرند که ما بین مجنون و صبی در اعتکاف فرق می گذاریم در بحث عقل. عروه هم همین را دارد که عقل را شرط کرده است، ولی بلوغ را شرط نکرده است. ایشان می فرمایند و لذا اعتکاف صبی را ما صحیح می دانیم به دلیل آن ادله دیگر، ولو در حدیث رفع هر دو مشترکند ولی دلیل های دیگری هست که ما بین این دو فرق می گذارند.

از جهاتی، هم فرمایش ایشان و هم فرمایش آقای حکیم مورد بحث است؛ حدیث رفع یا حدیث «بک أثیب و بک أعاقب» دلالت می کند بر اینکه عاقل مورد خطاب شرع است و تکلیف مربوط به عاقل است و غیر عاقل تکلیفی ندارد؛ ولی بحث عبارت از این است که در تکالیف آنچه شرط است این است که از اول خطاب تا ظرف عمل اگر کسی تمکن داشت، آن خطاب صحیح است، اما اگر شخص عاجز است به طور مطلق، از وقت خطاب تا ظرف عمل، خطاب به او متوجه نمی شود. اگر کسی جنون دارد از اول خطاب تا ظرف عمل، این مورد خطاب قرار نمی گیرد. فاقد قدرت را به حکم عقلا و شرع نمی شود تحریک کرد. البته می شود به دیوانه هم تکلیف کرد و مثل عاجز محض و غیر قادر _ مثل به آسمان پریدن _ نیست؛ ولی نه عقلا تکلیفی قائلند برای دیوانه و نه شرع.

آنچه شرط است از اول خطاب است تا ظرف عمل. تنها ظرف عمل معیار نیست. در غیر عبادات، توسلی هم چنین است. چون این بحث ها اعم است و استدلالهایی هم که هست اعم از توسلی و تعبدی است. اگر کسی می گوید این کار را مثلاً فردا انجام بدهید، این مقدماتی دارد؛ اگر فردا شخص این مقدمات را اگر انجام نداد، فردا نمی تواند آن کار را انجام بدهد؛ پس مولا می تواند او را عقاب کند؛ برای اینکه با تهیه مقدمات قادر بود که این عمل را انجام دهید، اگر انجام نداد مقدمات را و عاجز شد. درست است که خطاب در ظرف عمل نیست ولی وقتی که قدرت هست خطاب هم برای شخص هست. آنچه معیار است این است که قبلاً قدرت داشته باشد. مثلاً شخصی که می داند در تابستانها جنون پیدا می کند، این شخص در وقت جنون تکلیف ندارد و در آن هنگام خطاب برایش نیست ولی الان که دیوانه نیست می داند که اگر در مثلاًـ در فلان محل بماند کشته می شود، او موظف است از آنجا برود به جای دیگر. در حالی که اگر در همان تابستان که دیوانه می شود این را می کشتند هیچ تکلیفی نداشت؛ ولی چون تکلیف قبلی داشته است برای این که شخص آنجا را ترک کند و حفظ کند جان خودش را و حفظ نکرد عقاب می شود.

آن گاه کسی راجع به مسئله اعتکاف ممکن است بگوید: چون ظاهر این ادله که تعبیر می کنند: ایمان و قصد و عقل شرط است، یعنی در تمام مدت شرط است و در همه مدت اعتکاف باید واجد چنین شرایطی باشد و اگر یک قسمش را واجد نبود صحیح نیست. ما می گوییم: کسی که از اول که می خواسته است مشغول اعتکاف بشود عاقل بوده است و عاقل کامل هم بوده است و بعد که قصد قربت هم کرد و وارد عمل شد، حدیث رفع از روی چه جهتی این را [شامل نشود]؟ و «بک اثیب و بک اعاقب» چگونه این را [شامل نشود]؟ مثل این که در خواب در حال خواب خطاب ندارد ولی قبل از آن چون خطاب دارد، این قدرت قبلی کفایت می کند؛ بنابراین استدلال کردن برای این مطلب که در تمام مدت باید شخص عاقل باشد و اگر عاقل نبود کفایت نمی کند، این ادله برای آن کفایت نمی کند.

وجوه قابل استدلال بر عدم صحت اعتکاف مجنون:

وجه اول: یکی از وجوهی که می شود ذکر کرد عبارت از این است که دیوانه یا حرمت و یا کراهت دارد راه دادنش در مسجد و نهی شده و شارع نمی خواهد این شخص درنگ کند در مسجد. نهی ولو نهی تنزیهی است ولی در اینجا قصد قربت متمشی نمی شود و قبلش هم نمی تواند، انسان نمی تواند تقربی پیدا کند، چون عمل قربی نیست و این لبث و درنگ کردن دیوانه در مسجد قربی نیست. از این ناحیه نمی توان حکم به صحت عبادتش کرد، بخلاف صبی که عملش قربی است. گرچه صبی هم در همین اشکال مشترک است ــ البته من سندش را نگاه نکرده ام ــ حتی صبی را هم می گویند: راه ندهید به مساجد. اگر در یک موارد استثنایی مثل حج و اینها وارد شده است، آن یک بحث دیگری است، آنها استثناءاً چنین هستند و الا طبعاً هم دیوانه و هم صبی را فرموده اند به مسجد راه ندهید.

وجه دوم: عبارت از این است که در روایات می گوید: شخص وقتی در مسجد قرار گرفت، حق ندارد خارج بشود از مسجد الاـ لضروره. حرام است خارج شدنش ما در اینجا می بینیم این حکم که حرمت است، برای شبیه مجنون نیست و اینها خارج شدنشان حرام نیست. ما در اینجا دو اطلاق داریم: یکی این که بعث کرده است، بعث استحبابی به اینکه شما اعتکاف انجام بدهید. یک بعث دیگر هم این است که وقتی که معتکف شدید خارج نشوید و حرام است خارج بشوید. ازطرفی نسبت به دیوانه و صبی آن حرمت خروج نیست؛ پس یکی از این دو دلیل تخصیص یا تقیید خورده است. یا دلیلی که بعث می کند که شما وارد شوید، برای مکلفین است که قهراً آن دلیل دوم که می گوید: خارج نشوید تخصیصی نخورده است و به عموم یا اطلاق خودش باقی مانده است و یا آن اولی اطلاق دارد و می گوید: برای همه مطلوب است که اعتکاف انجام بدهند و این دلیل دوم تخصیص یا تقیید خورده است. پس کدام یک از این اطلاق ها زمین خورده است، ما نمی دانیم، در حالی که باید دلیل بر مشروعیت کنیم و پیدا نمی کنیم. با این بیان می شود حکم کنیم بر اینکه مشروعیت ندارد اعتکاف نه برای صبی و نه برای مجنون. خلاصه به وسیله این ادله ما می توانیم بگوییم که عقل شرط است و الا به وسیله ادله عامه ای که مثلا حدیث رفع یا روایتی که خطاب شده است: «بک أثیب و بک أعاقب» نمی شود مختار را اثبات بکنیم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) نه، آن دوران عبارت از این است که این دوران ما بین که یکی از دو دلیل را ما تخصیص بزنیم. در «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً» ما اگر نمی دانیم که زید عالم است تا تخصیص باشد یا عالم نیست تا تخصیص باشد، در اینجا حتماً باید یکی از اینها تخصیص بخورد چون در آنجا اگر زید عالم نباشد هیچ کدام تخصیص نخورده است. ولی اینجا حتماً تخصیص خورده اند. آن ادله اولیه به نحو تخصیص است و مخصوص بالتخصیص است، نه بالتخصص و تخصیص خورده است و مربوط به بالغین است و مکلفین است یا او اعم است و این دلیل تحریم تخصیص خورده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

اشکال بر وجود دلیل بر صحت اعتکاف صبی ۹۰/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

اشکال بر وجود دلیل بر صحت اعتکاف صبی:

آقای خوئی یک بیانی در آخر دارد که ایشان فرق می گذارند ما بین مجنون و صبی و می فرمایند: حدیث رفع الزام را بر می دارد و مشروعیت احتیاج به دلیل دارد و در باب صبی ما دلیل داریم؛ اما در باب مجنون دلیل نداریم، لذا حکم می کنیم به فرق بین این دو در مشروعیت و عدم مشروعیت. عبارت این است: «و بذلک افترق عن المجنون لعدم ورود مثل هذا الدلیل فیه. و لأجله بنینا فی محله علی أن عبادات الصبی شرعیه و لیست بتمرینیه، فیصح الاعتکاف منه دون المجنون». این نتیجه ای است که ایشان گرفته اند.

ما نمی دانیم آن مقدمات از کجا چنین نتیجه ای را می دهد؟ راجع به نماز توصیه شده است به ولی که شما صبی را وادار کنید به نماز خواندن در هفت سالگی. این وظیفه را آنها دارند؛ ولی این وظیفه راجع به اعتکاف نیست که شما بچه تان را وادار به اعتکاف کنید و کتک بزنید اگر اعتکاف نکرد! شما هم که می گویید مشروعیت احتیاج به دلیل دارد. دلیل راجع به نماز ثابت شده است و این یک چیزی نیست که الغاء خصوصیت بشود و بفرمایید: پس درهمه عبادات مشروعیت دارد و اگر ما حکم کردیم بر این که در باب نماز یک چنین چیزی وارد شده است، پس در همه موارد هم حکم بکنیم که چنین است. بخصوص راجع به صبی روایات متعدد وارد شده است که نگذارید وارد مسجد بشوند. کلمه غیر ممیز هم ندارد و کلمه صبیان را در روایات متعدد دارد؛ پس از کجا این نتیجه گیری را بکنیم که همه عباداتی را که برای بالغ مشروع است برای این هم مشروعیتی دارد. این هیچ وجهی ندارد و ما نمی دانیم وجهش چیست.

ص: ۴۴۷

آن فرمایش اولی هم که راجع به حدیث رفع آورده اند، آن هم احتیاج به یک توجیهی دارد؛ اعتکافی که استحبابی است چگونه حدیث رفع را برای اعتکاف آورده اند، با این که مستحب است و این حدیث رفع ناظر به رفع الزام است. البته می شود توجیه کرد به این که ایشان می خواهد بفرماید چون بعد از این که اعتکاف را بجا آورد یک احکامی الزامی دارد، به اعتبار آن احکام ایشان خواسته اند بفرمایند: حدیث رفع جاری بشود.

کلام آقای حکیم در فرق بین مجنون و مغمی علیه و سکران:

آقای حکیم یک فرمایشی دارد که می فرمایند: در عبادات تا آخر قصد قربت معتبر است که از اوّل تا آخر باید عمل قربی باشد و مقرب شخص باشد، در نتیجه ایشان می فرمایند: اگر به فرض شخص قبلاً جنون ندارد خطاب به او صحیح است که به او خطاب بکنند که شما در فلان وقت باید واجد فلان خصوصیت باشید یا فاقد فلان خصوصیت باشید. می شود خطاب کرد

به کسی که اوّل عمل عاقل است. اگر کسی از اوّل خطاب تا آخر خطاب جنون داشت ماعرض می کردیم حدیث رفع این را نمی گیرد ولی اگر اوّل خطاب عاقل بود مانع ندارد حدیث رفع شاملش بشود؛ لذا در توسلیات این مطلب صحیح است. اگر کسی عاقل است و می داند اگر بماند تابستان را در یک جایی کشته می شود یا خود گرما او را تلف می کند. در این صورت الان خطاب هست که از اینجا خارج شو! اگر خارج نشد و در تابستان دیوانه شد، این عقاب را از بین نمی برد و همان خطاب صحیح است. این را ما عرض می کردیم.

ص: ۴۴۸

آقای حکیم در عبادات یک فرمایش بخصوصی دارند، ایشان می فرمایند عبادات باید تا آخر قربی باشند. اگر چه قصد قربت در خیلی از موارد در عبادات ادامه پیدا نمی کند، مثل آنجایی که شخص روزه می گیرد و می خوابد. در حال خواب دیگر قصد قربتی ندارد ولی عبادتش صحیح است. از این بابت صحیح است که چون میزان برای قربی بودن عبادت این است که یا نیت فعلی یا فاعلی باید داشته باشد. نیت فعلی یا فاعلی باید داشته باشد و این شخصی که خواب است ولو بالفعل نیت ندارد ولی از نظر فاعلی این شخص حسن فاعلی دارد، پس قربی بودن برای او هست؛ ولی در باب مجنون او نه نیت فعلی دارد و نه نیت فاعلی. بین نائم و مجنون این تفاوت هست.

لذا ایشان ایرادی دارد به سید؛ چون سید می فرمایند: مجنون و مغمی علیه و سکران و امثال اینهایی که فعلاً فاقد عقل هستند، اینها عملشان باطل است چون عقل ندارند. ایشان می فرمایند که مابابد فرق بگذاریم بین اینها. مجنون حسن فاعلی ندارد ولی آنهای دیگر ــ مغمی علیه و سکران ــ حسن فاعلی دارند. مستی اش یک بحث دیگری است، به وسیله بی اطلاعی مست شده است یا... از آن ناحیه اشکال نیست بلکه از ناحیه این اشکال است که حال که مست شده است، قصد قربت بالفعل نمی آید. نیت فعلی ندارد ولی نیت فاعلی دارد.

رد کلام آقای حکیم:

ولی ما درست نمی فهمیم اینها چه فرقی دارند؟ اینکه حسن فاعلی آدم مغمی علیه حسن فاعلی دارد یا شخصی که مست است حسن فاعلی دارد. حسن فاعلی اش به اعتبار این است که یک ملکه ای در او هست که در اثر این ملکه ــ اگر این مستی که عارض شده است زایل بشود ــ مانع می شود از معصیت. یا در مغمی علیه ملکه ای است که زایل نشده است و اگر اغماء زائل بشود نیت می کند و اجتناب می کند از محرمات و معاصی. در مسئله جنون، یک مرتبه جنون مستدام است و سالیان دراز دیوانه است، البته در آن بحث است، در آن ممکن است ملکه هم زایل بشود؛ ولی در کسی که جنون، جنون آناً مّا است و یک ساعت، دو ساعت مثلاً حاصل می شود ــ که شما می خواهید اعم حکم را اثبات کنید ــ به چه دلیل ملکه در این زایل می شود ولی در سکران زایل نمی شود. سکران هم وقتی که مست است چیزهایی را اراده می کند و فاعل بالاراده هم هست. شما می گویید در آنجا ملکه هست ولی در اینجا ملکه نیست! ما این فارق را نمی فهمیم. خلاصه اصل فرمایش ایشان که در عبادات حسن فعلی و فاعلی معتبر است کاملاً صحیح است ولی نتیجه گیری کردن به طور کلی که مجنون را باطل بدانیم و سکران و امثال آن را صحیح بدانیم، این تفصیل را ما نمی فهمیم.

ص: ۴۴۹

«و التعیین إذا تعـدد و لو إجمالاـ و لا یعتبر فیه قصـد الوجه کما فی غیره من العبادات و إن أراد أن ینوی الوجه ففی الواجب منه ینوی الوجوب و فی المنـدوب النـدب و لا یقـدح فی ذلک کون الیوم الثالث الـذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحکامه فهو نظیر النافله إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فیها و لکن الأولی ملاحظه ذلک حین الشروع فیه بل تجدید نیه الوجوب فی الیوم الثالث».

تفصیل آقای حکیم راجع به مسئله تعیین:

ایشان می فرماینـد: در وقتی که اعتکاف متعدد شد و چند اعتکاف به گردن شـخص بود، باید تعیین کند که من این را که بجا می آورم مربوط به کـدام یـک از این اعتکاف ها است و الا ترجیـح بلا مرجـح است و هیـچ کـدام از اینها واقع نمی شود. این فرمایش ایشان است. آقای حکیم در اینجا یک فرمایشـی دارنـد که ممکن است آن فرمایش ایراد باشـد به متن یا ممکن اسـت توضـیحی باشـد از فرمـایش متن، هر دو ممکن است. ایشـان می فرماینـد: تعـدد دو صورت دارد: یک مرتبه صـرفاً دو اعتکاف واجب است و دو اعتکاف باید انجام بدهم ـ البته ایشان این مثال را نزده است، این مثال را من اضافه می کنم ـ مثلاً کسی که نـذر می کنـد دو مرتبه من اعتکاف انجام بدهم، در اینجا دو اعتکاف به گردنش هست چون این چنین نذر کرده است، یا نذر کرده است که اگر فرزنـد من خوب شـد من اعتکاف انجام بـدهم و یک نذر دیگری کرده است که اگر مثلاً زندانی ما نجات پیـدا کرد من اعتکاف انجام بدهم؛ در اینجا به وسـیله دو نذر دو اعتکاف به گردنش آمده است. در اینجا در هر دو صورت ـ در صورت اول که مـا ملحق کردیم و درصورت دوم که ایشـان ذکر می کننـد ـ ایشان می فرماینـد تعیین در لازم نیست چون می فرماینـد: تعیین بایـد تعیّن ثبوتی داشـته باشد تا به هر کدام از این واجبینی که در ذمه شـخص هست اگر بخواهد بتواند رفع اشتغال بشود تا ترجیح بلا مرجح نباشد؛ اما یک چیزی که تعیّن ثبوتی ندارد دیگر معنا ندارد که تعیین شرط باشد.

ص: ۴۵۰

مثل آن مثالی که ما عرض می کردیم؛ دو مرتبه نـذر کرده است و در هر دو مرتبه اعتکاف به عهده اش آمده است، در این جا چون آنچه به ذمه شـخص آمـده است، تفاوتی ما بین یکی با دیگری نیست ولو اسباب مختلفنـد ولی مسـبب فقط جنبه اثنینیت دارد و چیز دیگری در کار نیست. همان طوری که از یک شخصی یک مرتبه یک میلیون شما قرض می کنید، فردا هم دوباره یک میلیون دیگر قرض می کنیـد، به زیـد دو میلیون بـدهکار می شویـد. با این که از اول یک دو میلیون قرض نمی کنید ولی هر دو حکم واحد را دارند. اگر شـما بخواهید یک میلیون به زید بدهید، این طور نیست که این لغو باشد و من باید تعیین کنم که آیا این یک میلیونی را که من می خواهم بدهم از بابت آن قرضـی است که دیروز گرفته ام یا قرضی است که امروز گرفته ام. آنچه در ذمه شـخص می آیـد این است که شـما دو میلیون باید بدهید، اگر از این دو میلیون یک میلیون را انسان داد، یک میلیون کسر می شود و یک میلیون در ذمه انسان می ماند.

بله اگر لون خاصـی داشـته باشـد از آنچه به ذمه شـخص آمده است، در این صورت من یک میلیونی را که داده ام مادامی که تعیین نکرده ام از چه بابت است، آن برای هیچ کدام واقع نمی شود؛ ولی در اینجا چون لون ندارد، تعیین کردن من یک تعیین بی اثر است؛ چون تعیّنی نـدارد تا احتیاج به تعیین داشـته باشـد. لـذا ایشان می فرمایند در این فرض معنا ندارد ما بگوییم تعیین باید کرد؛ ولی یک مرتبه این است که به ذمه من مشـغول است، یکی از بابت اجاره که اجیر شده ام و بدهکارم به زید ــ حتی فرد آن طلبکار هم ممکن است یک نفر باشد ــ و یکی هم نذر کرده ام یک پولی مثلاً به زید بدهم

مرحوم آقای داماد یکبار درسش فرمود: نـذر را دلیل نداریم که جزء عناوین قصدی باشد. ایشان مثال می زد ظاهراً به تروک، مثلاًـ شـما نـذر کردیـد که من غیبت نکنم، این نـذر یادتـان نبود و غیبت نکردیـد آیـا مطلوب مولاـ از بین رفته است؟ در اینجا وجـداناً مطلوب مولاـ از بین نرفته است. گـاهی مطلوب مولا از بین می رود ولو من معـذورم. مثلاً بچه مولا غرق می شود و من اطلاع ندارم، در اینجا مطلوب مولا از بین رفته است، در این موارد درست است؛ اما آیا در اینجا که می گوید شـما وفا کنید به نذورتان وفا به نذر، این عبارت از این است که باید قصد اتیان هم داشته باشد و اگر کسی معذور بود در اثر عذر ترک کرد و غافـل بود ــ و عـذر است و گنـاه برای او نمی نویسـند ــ ولی مطلوب مولا از بین رفته است؟ وجـداناً این را ما می فهمیم. اگر وفای به نذر از امور قصدی باشد باید بگوییم: مطلوب مولا از بین رفته است، در حالی که این درست نیست.

آقـای دامـاد ظاهراً این مثال را می زد: اگر من نـذر کرده ام در فلان تاریـخ در فلان نقطه باشم، اگر انسان در همان ساعت در آنجا قرار گرفت و از نـذرش هم غافل بود؛ آیا بایـد بگویـد که مطلوب مولا از بین رفت؟ و مثلاً انسان نـذر می کنـد بودن در یک جایی را که منشأ نجات انسان می شود یا از فلان مشـکل نجات پیـدا می کند، اگر این را نذر کرد و در آنجا غافل بود از نـذرش و رفت در آنجا قرار گرفت؛ آیا بایـد بگوید: مطلوب مولا از بین رفت؟ وجداناً این طور نیست! ما دلیل نداریم بر اینکه نذر جزء عناوین قصدیه باشد. همان متعلق نذر را اگر انسان آورد کفایت می کند. بله اگر دو تا شـیء مختلف باشـند که نشود تعیین کرد، آن یک بحث دیگری است ولی ذاتاً جزء عناوین قصدیه نیست که آقای حکیم این را می فرمایند این را.

ص: ۴۵۳

(پرسش:...پاسخ استاد:)... او نذر را برای خدا انجام داده است و بر ذمه شخص آمده است. در این نخوابیده حتماً باید قصد باشد؛ این یعنی من مدیون خداوند باشم و انسان دینش را بدون توجه اداء کرد ....

بعد آن ایشان می فرمایند: قصد وجه معتبر نیست. اگر خواست نیت بکند، باید واجب را نیت وجوب بکند و مستحب را نیت مستحب. اگر چه بعد از اینکه عمل را انجام داد بعضی امور واجب می شود و اعتکاف ادامه اش واجب می شود، ایشان می فرمایند: اینها را دیگر لزوم ندارند که نیت کند چون اینها یک احکامی اند که بعد از تحققش آن احکام را باید انسان نیت بکند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت تعیین در اعتکاف ۹۰/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

در بحث شرطیت تعیین در صحت اعتکاف، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی فرمایشی دارند که باید یک قدری بیشتر بحث شود. هر دو فرموده اند که تعیین در جایی است که شئ ای، تعیّن ثبوتی داشته باشد تا شخص، تعیین یکی از دو شیء یا یکی از اشیاء را بکند. این مطلب، کلام روشن و واضحی است ولی عمده، بحث در صغریات آن و ارتباطش به بحث جاری است. در این رابطه می گوییم گاهی شخص نذر می کند که دو مرتبه اعتکاف انجام بدهد که در این صورت اصلاً تعیین معقول نیست چون اگر یک شئ ای، مشخصه ای نداشته باشد، تعیین اینکه کدام را انجام می دهد معنا ندارد. لذا می گوییم این فرض، از صوری که مرحوم سید عنوان کرده، خارج است. ولی گاهی شخص که نذر انجام دو اعتکاف نموده، بالمره نیست بلکه یک مرتبه نذر کرده که مثلا اگر فرزند من شفاء پیدا کرد، من معتکف بشوم و یک مرتبه هم نذر نموده که اگر فلان مشکل، حل شد، من معتکف بشوم، در این صورت، آقای حکیم و آقای خوئی، هر دو بالاتفاق حکم کرده اند که چون این دو اعتکافی که این شخص باید انجام دهد، لون و مشخصه ای ندارد، لازم نیست که آن را تعیین کند زیرا آنچه به عهده شخص آمده دو اعتکاف است که هیچ لونی ندارد. البته عرض کردم که کلام مرحوم آقای حکیم در اینجا مجمل است و روشن نیست که آیا این مطلب را در مقام توضیح کلام سید بیان می کنند یا در مقام اعتراض به اطلاق کلام ایشان است و اما آقای خوئی بعد از این که همین مطلب را بیان می کنند، می فرمایند که مسلم است که سید نمی خواهد این صورت را بفرماید که اگر آقای حکیم، نقدی به کلام سید داشته باشد، ایشان می خواهد دفاع از متن بکند. ولی به نظر ما این فرض، ظاهرا، داخل در مراد سید است. این شخص که برای دو علت مختلف، دو نذر نموده، باید تعیین کند که این اعتکاف که می خواهد انجام دهد، کدام یک می باشد. شاهد بر این مطلب هم، این است که (فارغ از صحت و عدم صحت اصل این حکم) در مسئله ی قضاء روزه های ماه رمضان اگر چند روز از روزه های ماه رمضان کسی قضاء شده باشد، مرحوم آقای حکیم می فرماید لازم نیست که تعیین کند که این روزه، قضای روز اوّل یا دوم یا سوم یا .. است بلکه تعیین، معقول نیست چون لونی برای این روزه های قضائی نیست و تعیین در صورتی لازم است که تعیّن ثبوتی وجود داشته باشد ولی مرحوم سید می فرمایند تعیین واجب نیست ولی اگر تعیین کند، اشکالی ندارد. از این کلام مرحوم سید استفاده می شود که ایشان قائل به معقولیت تعیین می باشد. در توضیح این معقولیت تعیین می گوییم ممکن است نظر ایشان این باشد که می بینید در بعضی روایات،

برای تمام روزه های سی روز ماه رمضان، ثوابهای خاص و جداگانه ذکر شده است. حال اگر چند روزه ی ماه رمضان کسی قضاء شد، ممکن است همین جور که در اداء آن، ثواب روزه ها با هم تفاوت دارد، قضاء آن هم، در ثواب با هم فرق داشته باشد مثلا روزه ای که راجع به لیله القدر است را بخواهد قضاء کند ثوابش بیشتر باشد از آنکه، غیر مربوط به لیله القدر است. لذا تعیین اینکه قضاء کدام روزه ماه مبارک است معقولیت پیدا می کند. حال در این فرض وجوب دو اعتکاف به علت دو نذر مختلف، هم، که اول یک نذر کرد و به وسیله این نذر، وجوبی حادث شد. بعد از آن، دوباره یک نذر اعتکاف دیگری کرد، باز هم وجوب حادث شد می گوییم آیا این وجوب دوم عین وجوب سابق است یا غیر وجوب سابق است؟ قطعاً غیر وجوب سابق است که اگر عین قبلی باشد یک وجوب بیشتر نیست و تعدد و غیریت جائی است که مایز و فارقی ما بین وجوبین وجود داشته باشد ولو در این حد که بگویید آنکه در ساعت اوّل احداث شده، یک تکلیف است و دیگری که در ساعت دوم حادث شده، یک تکلیف دیگر است. پس از نظر وجوب، تمایز ثبوتی بین این دو وجود دارد و اما اگر متعلق ها را در نظر بگیریم، آیا متعلق دومی، عین متعلق اولی است؟ اگر این چنین باشد، اتیان دو اعتکاف لازم نیست. پس متعلق دومی، غیر متعلق اولی است و باید تمایز ثبوتی وجود داشته باشد تا گفته شود این، غیر از آن است. بنابراین مرحوم سید می فرمایند چون این فرض دوم، تعیّن ثبوتی دارد، باید تعیین کند که آیا این اعتکافی را که اوّل واجب شده، بجا می آورم یا آنکه دوم واجب شده را بجا می آورم.

ص: ۴۵۴

پرسش: اگر این مطلب صحیح باشد در مسئله ای هم، که شخصی دو دین به یک مقدار دارد و می خواهد یکی را پرداخت کند، باید قائل شویم که باید تعیین کند که کدام دین را می خواهد پرداخت کند.

پاسخ استاد مدظله: در آن مسئله هم قائل به تعیین می شویم. اتفاقاً نظیر همین مسئله در وسیله مرحوم آقای سید ابوالحسن هست. شنیدم اصل مطلب هم از مرحوم آقای سید اسماعیل صدر بوده که یک وقتی از آقای آقا سید ابوالحسن سؤال کرده است که فرضا یک کسی از دیگری یک پولی قرض می گیرد مثلا یک میلیون قرض می گیرد و یک شئ ای را هم رهن می گذارد. بعد از آن دوباره یک میلیون دیگر هم قرض می گیرد ولی بدون رهن. حال وقتی که می خواهد قرضش را اداء کند، یک مرتبه می گوید من یک میلیون می دهم به عنوان اداء قرضی که در مقابل آن رهن گذاشتم. در این صورت، آن رهن هم، فک می شود و یک میلیون دیگرش می ماند و همینطور اگر بگوید من این مبلغ را می دهم در مقابل آن یک میلیون دوم، که رهنی هم ندارد که در این صورت آن رهن باقی می ماند ولی اگر بدون اینکه اصلاً تعیین کند، یک میلیون داد، چگونه می شود؟ مرحوم آقای خوئی می فرمایند که چون قرض دوم، اثر زاید ندارد و خفیف المؤنه است، از آن واقع می شود نه اداء قرض اول که رهن دارد ولی به نظر ما این حکم صحیح نمی باشد. چه دلیلی برای ترجیح وجود دارد؟ بلی اگر فک رهن از امور قصدی بود، چون یکی از این دو قرض، قصدی است و دیگری غیر قصدی، چون این شخص قصد نکرده، از غیر قصدی واقع می شود ولی فک رهن از امور قصدی نیست، لذا اگر انسان فقط یک میلیون قرض کرده بود و رهنی هم گذاشته بود و در هنگام اداء، هیچ توجه به رهنش نداشت، آن رهن، خود به خود فک می شود. پس فرقی بین دو قرض نیست. بلی یکی از دیگری احکام بیشتری دارد ولی آیا خفیف المؤونه بودن و احکام کمتر داشتن سبب می شود که این اداء از آن، واقع شود؟ وجهی ندارد. بله اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم می توانیم به وسیله استصحاب بگوییم

فک رهن نمی شود ولی مرحوم آقای خوئی استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی داند و در مسئله، نه به عنوان حکم ظاهری بلکه به صورت بتّی حکم می کند که اداء قرض بدون رهن، واقع می شود. ایشان در یک مسئله دیگری که قبلاً عنوان کردیم هم، همینگونه حکم نموده است، آن مسئله این است که اگر کسی یک روزه قضائی دارد که از سنوات سابق قضاء شده و یک روزه قضا هم دارد که امسال قضاء شده است. اگر روزه ای بگیرد و تعیین نکند که قضای امسال است یا قضای سنوات قبلی است. آقای خوئی می فرمایند از سنوات قبل واقع می شود چون وقوع از قضا امسال، یک اثر زائدی دارد که اگر این قضاء را امسال بجا نیاورد، کفاره هم باید بدهد ولی قضاء سنوات قبل اثر زائد ندارد و خفیف المؤنه است لذا از آن خفیف المؤنه واقع می شود ولی ما می گفتیم هیچ شاهدی برای اینکه از سنوات سابق واقع بشود وجود ندارد بلکه می گوییم در هر دو مسئله، ارتکاز عرفی بر خلاف فرمایش ایشان است. یعنی اگر از این شخص سؤال کنند، در آن مسئله می گوید من می خواهم رهنم، فک شود و یا می گوید می خواهم کفاره ندهم و خود ارتکاز عرفی، یکی از مرجحات ثبوتی است لذا بعید نیست حتی حکم بر خلاف نظر ایشان باشد.

ص: ۴۵۵

خلاصه در این گونه مسائل ممکن است گفته شود که ثبوتاً محتمل است یکی معین باشد و یا ثبوتاً هر دو باطل باشد و اگر از شارع مقدس بپرسیم که در این گونه موارد تکلیف چیست؟ ممکن است شارع تعیین کرده باشد که از کدام یک واقع می شود و ممکن است بگوید از هیچ کدام واقع نشده است، لذا با وجود این محتملات در خارج باید به اصول مراجعه کنیم که مقتضای اصول چیست؟ و درباره مقتضای اصول هم می گوییم استصحاب را در شبهات حکمیه، نمی توانیم جاری کنیم ولی قاعده اشتغال اقتضا می کند ذمه مدیون فارغ نشده باشد. البته تفصیل حکم مسئله موکول به بحث خود است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قصد وجه در عبادات ۹۰/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

قصد وجه در عبادات:

«و لا- یعتبر فیه قصد الوجه کما فی غیره من العبادات و إن أراد أن ینوی الوجه ففی الواجب منه ینوی الوجوب و فی المندوب الندب و لا یقدح فی ذلک کون الیوم الثالث الذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحکامه».

یک بحثی که در قدیم مطرح بوده است و دیگر مسلم شده است که معتبر نیست، آن این است که در عبادات خیلی از قدما از متکلمین و فقها حکم می کردند: قصد وجه معتبر است؛ یعنی اگر واجب بود این عمل، قصد کنم که من برای وجوبش بجا می آورم و اگر مستحب بود برای استحبابش بجا می آورم. دو نوع هم می گفتند، می گفتند: قصد وجه وصفاً و غایةً باشد؛ یعنی هم محرک انسان امر وجوبی باشد و هم انشاء وجوب را هم شخص بکند و توصیف کند و عقد القلب داشته باشد به این که نماز می خوانم نمازی واجب.

ص: ۴۵۶

اما این دیگر بین متأخرین اعتبارش رد شده است. تنها چیزی که در عبادات معتبر می دانند این است که عمل طوری باشد که صلاحیت تقرب به مولا را داشته باشد؛ چه این تقرب قصد وجوب باشد، چه قصد مطلوبیت کلی باشد یا اصلا قصد طلب مولا را نکرده باشد بلکه محبوبیت مولا را قصد کرده باشد یا قصد ملاک و مصلحتی را که در آن هست کرده باشد، به نحوی که به حسب بنای عقلاء و فطرت طبیعی اشخاص، تقرب به مولا را بیاورد کافی است و چیز دیگری معتبر نیست. البته اگر شک کرد که آیا قصد وجه اعتبار دارد یا ندارد، این بحثی است در کفایه مطرح شده است؛ بعضی ها گفته اند: عند الشک قاعده اشتغال جاری است. خود کفایه هم عقیده اش این است مقتضای قاعده اشتغال مراعات قصد وجه است. عده ای دیگر هم می گویند نه، اینجا جای برائت است. این یک بحث کلی است که جاهای دیگری شده است.

پس این قصد وجه معتبر نیست؛ اما اگر کسی خواست قصد وجه بکند به چه شکلی قصد بکند؟ ایشان می فرمایند: درست است که اعتکاف ابتداءاً اصل اعتکاف مستحب است و بالذات استحباب دارد استحباب شأني؛ ولی اگر قرار شد قصد وجه

بشود، آن وجه فعلی را باید قصد کند اگر بالعرض چیزی عارض نشد. اما اگر قسمی خورده بشود یا نذری کرده باشد یا شرط واقع شده بود در عقد اجاره ای، یا هر چیز دیگری که بالعرض واجب کند آن را، آن وقت قصد وجه اگر بخواهد بکند قصد وجه وجوبی می کند. این فرمایشی است که عروه دارد.

بعد از آن یک مطلبی را ایشان می فرمایند که کسی این اشکال را نکند که درست است که طبعاً واجب نیست ولی روز سوم که یک جزئی است از اجزاء اعتکاف، واجب است که شخص اعتکاف کند و نمی تواند اعتکاف را بهم بزند و این بخواهد با این قصد استحباب که در جایی است که آن امور عرضی در کار نیست، این چگونه جمع می شود با وجوبی که بعداً واجب می شود؟ ایشان می فرمایند: این به این نیت ضرر نمی زند برای این که وجوب بعدی جزء احکام اعتکاف است. کسانی که واجب می دانند قصد وجه را احکام شیء را دیگر لازم قصد کند و لازم نیست آنها را شخص بداند و قصد کند. شخص اجزاء شیء را لازم است که نیت کند ولی اگر این شیء محقق شد چه حکمی دارد، این را لازم نیست شخص بداند. شخصی که عقد و ازدواج می خواهد بکند، این باید ازدواج را بفهمد که چیست و آن را قصد کند؛ ولی ازدواج چه احکامی را دارد، این احکام را نوعاً اشخاص نمی دانند و لزوم هم ندارد بدانند. لزوم اتیان روز سوم که باید آن را بجا بیاورد، این جزء احکام اعتکاف است و جزء خود آن منوی نیست که ابتداءاً انسان لازم باشد آن را بیاورد. این را ایشان می فرمایند.

ص: ۴۵۷

تعبیر عبارت این است: «و إن أراد أن ینوی الوجه ففی الواجب منه ینوی الوجوب و فی المندوب الندب و لا یقدح فی ذلک کون الیوم الثالث الذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحکامه» این جزء سوم اگر واجب باشد...، این ظاهرش محل اشکال است؛ چون نمی تواند جزء شیء واجب باشد ولی کل مستحب باشد، این امکان ندارد. بلکه آن جزء ثالث هم ابتداءاً واجب نیست، واجب نیست انسان این مجموع را بجا بیاورد؛ پس هیچ کدام از اجزاءاش هم واجب نیست بجا بیاورد و روز سوم هم لازم نیست و بعد از شروع وجوب پیدا می کند. پس در تعبیر مسامحه است.

و کلمه «لا یقدح» را آورده اند که کأنّه خواسته اند ایشان یک نحوه قدحی بیاورند و بگویند: دیگر نمی شود چنین نیتی کرد. یک چنین شبهه ای در کار نیست. بهتر این بود بگوید: «لا یلزم» در کسی که نیت می کند، نیت ما بعد را هم که چه احکامی دارد آن را هم نیت کرده باشد و نیت احکام نکردن قدحی به نیت اصلی نمی زند و شبهه ای هم در کار نیست. ایشان لحن را اگر تعبیر می کرد که «لا- یلزم» بهتربود؛ چون یک چنین توهمی در کار نیست. ممکن است توهم لزوم بشود و بگوید چون بعداً می خواهد واجب بشود، این هم نیت کند و آنگاه ایشان بفرمایند: نه لازم نیست. البته مقصود ایشان هم همین است، ولی به عنوان اشکال ذکر می کنند، کأنّه جزء واجب بوده است، مع ذلک ما نیت نکنیم که این نمی شود. در حالی که این جزء واجب نیست اما می گوید: چون تصمیم داریم کل را بجا بیاورد و بعد از آن این جزء واجب می شود، لزومی ندارد این را از اول قصد بکند و بگوید: من نیت می کنم که این شیء که ابتداءاً مستحب است و بعد از شروع می شود واجب، این لازم نیست. لحن را اگر این گونه می فرمود بهتر بود.

ص: ۴۵۸

اعتبار قصد وجه ابتداءا:

به هر حال آنچه که قدماء می گفتند یا در باب قصد وجه احتمالش در کار هست این است که در شروع عمل باید انسان وجهه عمل را نیت کند که وصفاً و غایتاً باید نیت کند؛ اما بعد از شروع چه رنگی پیدا می کند عمل، این دیگر لزومی ندارد. این مربوط به ابتدا است نه برای بقیه. در مسئله اخطار و داعی که از قدیم هم مطرح بوده است که آیا اخطار معتبر است یا نه، همه اینها راجع به شروع عمل است؛ اما اگر شروع کرد عمل را، تا آخر هم آیا باید اخطار باشد نسبت به بقاء، این در کار نیست. پس لزومی ندارد که شخص در وقتی که نیت می خواهد بکند بقاء را هم در نظر بگیرد و حتی بعدش هم لازم نیست نیت کند ـ یعنی همان وقتی که واجب می شود هم که بعد از دو روز است لازم نیست ـ بلکه نیت همان نیت قبلی در شروع عمل است؛ اخطاراً یا داعیاً، وجهاً هر چه قائل شدیم، همه این ها در اول است. در بقیه باید آن حسن فاعلی شخص باقی باشد و آن اراده ارتکازی باقی باشد و بیشتر از این معتبر نیست. البته بهتر این است که انسان عمل را تا آخر متوجه عبادت باشد. این را ایشان دارند.

آقای خوئی تعبیر می کنند که نیت وجهی را که اشخاص معتبر می دانند در مطلوبات استقلالیه است، نه در مطلوبات ضمنیه. در آن دیگر کسی احتمال هم نداده است که در حتی در ضمنیات هم این قصد وجه لازم باشد. بهتر این بود که ایشان بگوید که بقاءاً هم قصد وجه لازم باشد علاوه بر حدوث، والا حدوثاً اگر کسی قصد وجوب کل را کرده است، در این قصد وجوب کل، قصد وجوب ضمنی را هم کرده است و نمی تواند ضمنی را قصد نداشته باشد اما کل را قصد داشته باشد. بین حدوث و بقاء فرق است نه بین ضمنی و کل. ایشان بین استقلال و عدم استقلال فرق می گذارند ولی بهتر بود بین حدوث و بین بقاء.

«و لا یقدح فی ذلک کون الیوم الثالث الذی هو جزء منه واجبا لأنه من أحکامه فهو نظیر النافله إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فیها و لکن الأولی ملاحظه ذلک حین الشروع فیه بل تجدید نیه الوجوب فی الیوم الثالث»؛ این بهتر است؛ چون ممکن است تخیل یک چنین لزومی هم انسان بکند و بگوید: باید شکل عمل همان طوری که هست در نظر بگیرد.

«و وقت النیه قبل الفجر و فی کفایه النیه فی أول اللیل کما فی صوم شهر رمضان إشکال نعم لو کان الشروع فیه فی أول اللیل أو فی أثنائه نوی فی ذلک الوقت».

نیت قبل از وقت عمل در اعتکاف:

در اعتکاف لازم نیست انسان نیت اعتکاف را همان وقتی که روزه می گیرد _ چون روزه از اجزاء اعتکاف است _ در همان وقت مقارن، وقت طلوع فجر این نیت را کرده باشد، نه، این لازم نیست، بلکه اول شب هم که وارد مسجد شده است و تصمیم می گیرد که لبث در مسجد تا سه روز اقلاً یا بیشتر اعتکاف کند، اشکالی ندارد و لازم نیست به نحو اخطار در موقع طلوع فجر تجدید کند و نیتی داشته است همان نیت شروع، آن کفایت می کند؛ چه در اول شب یا وسط شب یا...

بحث عبارت از این است که اگر کسی می خواهد از طلوع فجر معتکف بشود تا سه روز. این شخص قبل از طلوع فجر می تواند یک نیتی داشته باشد و آن نیتش کافی است؛ حال فرض کنید وارد مسجد نشده است و می خواهد دو ساعت دیگر، اول شب می خواهد برود وارد مسجد بشود، این نیتی که قبل از ورود به مسجد در این حال می کند معتکف شدن را، آیا این کفایت می کند و دیگر لازم نیست موقع طلوع فجر، مقارن طلوع فجر نیت داشته باشد یا کافی نیست؟ یا مثلاً وارد مسجد شده است ولی نیت اعتکاف ندارد، مثلاً وارد شده است که یک نمازی بخواند و برود، منتها بنا دارد که بعداً بیاید و این اعتکاف سه روزه را انجام بدهد. نیت کرده است که اعتکاف را مقارن طلوع فجر بجا بیاورد، آیا این نیت کفایت می کند؟

ایشان می فرمایند: در ماه رمضان نیت اول شب کافی است و شخص هر وقتی از شب که نیت کند، ولو صومش متأخر است و بین نیت و منوی فاصله افتاده است، اشکالی ندارد و این کفایت می کند؛ ولی فصل بین نیت و منوی در باب اعتکاف هم مانند فصلی که بین نیت صوم و خود صوم هست، آیا جایزاست یا نه، ایشان می فرمایند: «فیه اشکال».

البته در این بحث، مورد اشکال عبارت از این است که کسی اراده ارتکازی نداشته باشد در مسئله. یک بحث این است که آیا اخطار لازم است یا لازم نیست؛ مرحوم سید اخطار را لازم نمی داند مطلقا. اشکال از این ناحیه نیست آیا اخطار لازم است عند طلوع الفجر و اخطار قبلی کفایت نمی کند، این را قائل نیست. آن معنایی که در ارتکاز هست که اگر از شخص بپرسند: چکار می کنی، بگوید: دارم اعتکاف می کنم، این مسلم کفایت می کند در باب اعتکاف و اخطار لازم نیست. بحث در این است که گاهی این حالت هم در شخص نیست. انسان تصمیم می گیرد یک عملی را انجام بدهد و بعد از آن اگر در وسط های عمل از او بپرسند، می گوید: نمی دانم برای چه تصمیم گرفته ام، ولی حرکتی را که کرده است از روی یک نیتی بوده است و آن نیت او را حرکت داده است، لیکن وسط های عمل نمی فهمد برای چه فلان مکان رفته است. پیش می آید که من مثلا یک کتابی را می خواهم از مکانی بردارم از یاد می رود و فراموش می کنم برای چه آمده ام و بعد از مدتی یادم می افتد که من فلان کتاب را می خواستم بردارم یا فلان اقدام را می خواستم بکنم. آیا این کفایت می کند یا کفایت نمی کند که حتی ارتکاز هم در کار نیست. ولی چیزی که باعث لبث شده است، موجود است، آن علتی که باعث شده به اینجا بیاید موجود است؛ منتها الان در نظرش نیست که چه علتی بود و متحیر است اگر از او بپرسند. آیا این کفایت می کند یا نه؟

نسبت به ماه رمضان از «لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل» (۱) استفاده کرده اند که کفایت می کند اگر از شب انسان قصد صیام کند. هر وقت از شب اگر قصد کرد در حالی که تصمیم بر خلاف نگرفته باشد و اگر با توجه تفصیلی نگوید: بگیریم یا نگیریم، این کفایت می کند. ولی در اینجا آیا اگر اول تصمیم گرفته است انجام دهد و روی همین تصمیم آمده است به مسجد، منتها وقت اذان صبح هیچ متوجه نیست برای چه آمده است و وارد مسجد شده است. ولی آن اراده اولی او را حرکت داده است، آیا این کفایت می کند یا نه؟ این را ایشان اشکال می کنند و می گویند معلوم نیست این مقدار کافی باشد.

ولی به نظر می رسد که این هم کفایت بکند. آن چیزی که در واقع عبادات ثابت است و دلیل برآن است این است که ما عبادات را باید مثل توصلیات فرض کنیم با این تفاوت که در توصلیات قصد قربت شرط صحت عمل نیست و غرض مولا بدون قصد قربت هم حاصل است ولی در عبادات قصد قربت شرط صحت است؛ ولی در ترتب ثواب توصلی و غیر توصلی فرق ندارند و یکسان هستند. قصد قربتی که موجب ترتب ثواب یا عصیانی که موجب ترتب عقاب می شود در این جهت بین توصلی و تعبدی فرقی نیست. حال اگر در امر توصلی کسی یک چنین قصدی را کرد و برای یک قصدی حرکت کرد و بعد از آن در اواسط کار یادش نیست؛ آیا آن عمل تقرب به مولا نمی آورد؟ در حالی که به آن عمل مطلوب مولا حاصل شده است. نه تنها فقط مقدمات حاصل شده است بلکه آن ذی المقدمه هم حاصل شده است، آیا این قرب به مولا نمی آورد؟ بلا اشکال قرب به مولا می آورد. مثلاً شخصی که خوابیده است، از خواب هم بیدار بشود و جزئیات هم یادش نباشد و مطلب در دستش نباشد، اگر مطلوب مولا عبارت از این باشد که شخص در فلان نقطه باشد در حالی شخص به همین قصد هم آمده است و می خوابد، به این ثواب داده می شود و استحقاق ثواب دارد؛ همین معنا در باب عبادات هم کفایت می کند. [این] در باب توصلیات شرط سقوط امر نیست ولی شرط استحقاق ثواب هست. ولی اینجا شرط سقوط امر هم هست. این به نظر می رسد که کافی باشد. همان مقدار که نسبت به صوم در ماه رمضان حسن فاعلی هست و کفایت می کند در اینجا هم کفایت می کند. (۲) -

---

۱- (۱) ـ کتاب الصوم -و فیه قواعد -الأولی لا صیام لمن لم یبیّت من اللیل -... هذا من النبویّات المشهوره و لکن... مستقصی مدارک القواعد، ص: ۲۳۲.

۲- (۲) ـ (پرسش:...پاسخ استاد:) آن که در توصلی معتبر است برای استحقاق ثواب، قرب به مولاست، به نحوی که خود آقای خوئی دارد: این اضافه ای به مولا پیدا کندواگر اضافه به مولا پیدا نکند که قرب نمی آورد. در توصلی قرب می آورد برای شخص وآن این کافی اس.

خطای در تطبیق و تقیید در قصد در عبادات ۹۰/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

خطای در تطبیق و تقیید در قصد در عبادات:

بحث در این بود که قصد وجوب و یا قصد استحباب اگر کسی می کند و خلاف آن در می آید، در متن می فرمایند: این دو حالت دارد: یک مرتبه آن که خلافش در آمده است قیدی بوده است و شخص به نحو تقیید گفته است: این واجب باشد، در حالی که واجب نبوده است؛ یا گفته است: مستحب باشد در حالی که مستحب نبوده است. گاهی هم به نحو تقیید نیست بلکه به نحو خطا در تطبیق است. یعنی گاهی تخلف قصد است و «ما قصد لم یقع» که این یک صورت است و گاهی تخلف در قصد نیست و «ما قصد» واقع شده است؛ لیکن تخلف علم است؛ شخص یک چیزی را قصد می کند و معتقد است که مقصودش فلان صفت را دارد، در حالی که اشتباه می کرده است. اما یک مرتبه چیزی را قصد می کند و آن مقصودش واقع نمی شود.

ص: ۴۶۳

پس دو صورت دارد: صورتی که قصد کرده است و مقصود واقع نمی شود، از این به تقیید تعبیر می کنند. این صورت در عبادات باطل است. اما اگر آن را که قصد کرده بود واقع شده است ولی در عقیده ای که راجع به مقصودش داشته است اشتباه کرده است. این صورت صحیح است. یک مرتبه این است که کسی که نماز جماعت می خواهد بخواند، از اوّل صورت ذهنیه محرک او عبارت از این است که او زید باشد و آن تحریک کرده است که قصد کند پشت سر زید نماز بخواند، ولی آن واقع نشده است. این را می گویند: باطل است. اما یک مرتبه هم قصد کرده است پشت سر همین امامی که ایستاده است نماز بخواند و اعتقاد داشته است که اسم این امام زید است و ابن فلانی است، پیرمرد یا جوان، ملّا یا غیر ملّا است مثلا. مقصودش این است که پشت سر این شخص حاضر نماز بخواند که دارای چنین اوصافی است ولی اشتباه می کرده است و چنین اوصافی در او نیست. در اینجا می گویند: صحیح است چون تخلف قصد از واقع نشده و تخلف علم از واقع شده است و این اشکال ندارد. اینجا این تفصیل را قائل شده اند.

البته در بعضی جاهای عروه و بعضی ها هم خیال کرده اند: مراد از تقیید عبارت از این است که اگر مثلا فلان خصوصیت نبود، من انجام نمی دادم، مشروط است انجام دادنم به این که فلان خصوصیت باشد و چون خیال می کردم آن خصوصیت موجود است انجام دادم و اگر می فهمیدم که این خصوصیت نیست انجام نمی دادم. این را تفسیر تقیید ذکر کرده اند.

ص: ۴۶۴

این را مکرر عرض کرده ایم که معیار عبارت از این نیست. ممکن است شخص اگر بفهمد که آن مقصودش نیست، باز هم انجام بدهد، در حالی که صورت ذهنیه محرکه، یک شییء است که آن واقع نشده باشد. انسان می رود برای دیدن زید و بعد معلوم می شود که او عمرو است. جامع بین زید و عمرو او را حرکت نداده است بلکه سبب حرکتش همان صورت ذهنیه زید است. این مقصودش که حرکت به سوی زید است واقع نشده است. ولو اگر می فهمید عمرو است باز از او دیدن می کرد؛ ولی فعلاً علت این حرکت همان صورت ذهنیه زید است، نه جامع بین صورت زید و عمرو، بلکه جامع خاص بوده است. معیار تخلف صورت ذهنیه محرکه و یا عدم تخلف آن و فقط [تخلف] علم خارجی راجع به این که این معنایی را که من دارم دنبالش می روم چنین اوصافی را دارد که مثلا این زید سید است یا غیر سید است یا مثلاً سنش چقدر است یا اهل فلان شهر است، اینها تخلفات علم اند، نه تخلفات قصد.

این دو قسم کردن در وجوب و استحباب هم است که اعتکاف را به قصد وجوب بجا بیاورم یا به قصد استحباب بجا بیاورم در حالی که مقصود من تخلف پیدا کرده است، این باطل است. اما اگر من آن را که امر فعلی دارد آن را می خواهم انجام بدهم، ولی یک اشتباهی درباره صفت این امر فعلی کرده ام، در اینجا می گویند: اشکالی ندارد و تخلف علم مانعی ندارد اگر تخلف قصد نباشد. این مطلبی است که در متن دارد.

کلام آقای خویی در تقیید و خطای در تطبیق و اشکال آن:

ص: ۴۶۵

ولی در شرح مرحوم آقای خوئی مثل جاهای دیگر می فرمایند: همه این مواردی که این آقایان به عنوان تقیید ذکر کرده اند و دو قسمش کرده اند، تقیید معنا ندارد. تقیید موردش در جای دیگر است و همه اینها راجع به مسئله خطا در تطبیق و تخلف داعی است. ایشان می فرمایند: یک مرتبه یک چیز کلی است و حصص مختلفی دارد و من این را متخصص به یک حصه ای می کنم در حالی که آن حصه واقعیت پیدا نکرده است، این تقیید است. این در کلیات درست است، ولی در امر جزئی شخصی که دو فرد ندارد، این دیگر توسعه ندارد تا به وسیله قید آن را من تضییقش کنم. آن خودش خاص است و در اینجا تقیید معنا ندارد. اما یک مرتبه شخص نماز را می خواهد به قصد اداء بخواند، این کلی نماز را انسان مقید می کند به اداء بودن، در اینجا تقیید درست است. معلوم می شود که اداء نبوده است و در آن مسئله بین الحدّینی که در أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ (۱) است نبوده است، در حالی که امر به این حصه مقید است. در اینجا بله تخلف درست است؛ اما در موارد دیگر مثل امام جماعتی که انسان می خواهد به او اقتدا کند، این یک جزئی خارجی است وانسان داعی اش این بوده است که زید است ولی عمرو بوده است. در این حال حرکات و سکنات او وابسته است و به وسیله او حرکت می دهد، منتها داعی اش این بوده است که زید است. اینها خطا در تطبیق و تخلف داعی است؛ نه تقیید چون امری است جزئی و در امر جزئی دیگر توسعه ای در کار نیست. بعد از آن می فرمایند: اعتکافی هم که انسان انجام می دهد یک امری است جزئی و در اینجا ما خیال می کردیم که واجب است و خلاف آن شد. اینها تخلف داعی است نه تخلف قصد.

۱- (۱) .الإسراء/۷۸.

ما این فرمایش را نمی فهمیم که ایشان مقصودشان چیست. در بسیاری از موارد هم این را تکرار می کنند! شارع مقدس و آمرموضوع امرش کلی است و ذی افراد است. کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ (۱) کلی است و قید می زند به اداء، به قضاء، اینها درست هستند؛ ولی من مکلفی که شخصاً انجام می دهم و عمل من که جزئی است. در مسئله اداء و قضاء، شارع که اداء و قضاء را انجام نمی دهد بلکه موضوع قرار می دهد برای حکم خود و ایجاب می کند؛ من خارجی که دارم امتثال می کنم، عمل من جزئی است و جزئی «ما لم یتشخص لم یوجد» و این موجود خارجی است. شما در اینجا می پذیرید تقیید را و می گویید: قابل تصویر هست ولی در باب اعتکاف می گویید: قابل تصویر نیست و اعتکاف جزئی است ولی نمازی که من دارم می خوانم این کلی است! این چه فارقی است ما بین این دو؟

اولاً فرق ما بین این دو چیست؟ دوماً چرا جزئی قابل توسعه نیست؟ شما می بینید که یک فلزی را به اشکال مختلف می توانید در بیاورید. این فلز جزئی را به اشکال مختلف می توانید درست کنید. موم را به اشکال مختلف می توانید در بیاورید. این عملی که قرار است صادر بشود از انسان، به اشکال مختلف می تواند صادر بشود؛ منتها به یک شکلی خاص صادر می کند و تخصص پیدا می کند با یک خصوصیت خاص. چرا این مقدور نباشد؟

ایشان یک مثالی می زند که می خواهد بفرماید که در این تقیید معنا ندارد. می گوید: مثلا کسی را به قصد این که زید است، من می خواهم بزنم، آیا می توانم بگویم: من قید می کنم که اگر این زید بود من ضارب زید باشم و اگر نبود ضارب زید نباشم، می گوید: این تقیید معنا ندارد؛ چون اگر زید بود ضارب زید است شما هر نوع که تخیل کنید، دو قسم نمی شود. ایشان این را مثال می زنند و نقض می کنند به این که همان طور که در آنجا نمی توانید بگویید: من مقیداً به این که زید است ضارب او هستم، در اینجا هم همین طور.

ص: ۴۶۷

۱- (۲) . البقره/۱۸۳.

این یک خلط خیلی بزرگی است! یک مرتبه امر، امر غیر قصدی است مثل ضرب، ضرب زید، به قصد من وابسته نیست و هر نوع زید را قصد داشته باشم، ضرب زید حاصل می شود. ولی بحث در امور قصدی است. مثلاً در باب جماعت، نماز جماعت قصدی است. اگر چه ممکن است من با حرکات زید حرکت کنم؛ مثلا من خودم نماز بلد نیستم من با او هم آن طور انجام می دهم؛ ولی این جماعت نیست چون در جماعت باید قصد کنم آن واحد ارتباطی را که موضوع است برای حکمی که شرع قرار داده است که عمل من چنین باشد، این را قصد کنم. این به قصد خود انسان وابسته است؛ اما ضرب و امثال آن قصدی نیست. مثلاـ من می گویم: اگر تو فقیری این مال را به تو تملیک می کنم، این صحیح است اگر فقیر نبود، ملك او نمی شود. قید می زنم با اینکه قضیه جزئیه است. مثلا اگر بگوید: این زن اگر زن من است، من او را طلاق دادم، این جزئی است ولی می شود این را انجام داد؛ چون طلاق از امور قصدیه است و امور قصدیه را مانع ندارد انسان انجام بدهد. آن را که می خواهد ایجاد کند، قصد می کند یک شکل معینی را و آن شکل واقع می شود. خلاصه این که آقای خوئی در خیلی از مطالب همین اشکال را به متن دارد و بر قوم دارد این اشکال را دارد، ما نمی فهمیم این چه اشکالی است که ایشان دارند! خلط ما بین امور قصدی و قصدی ایشان کرده اند.

«الرابع الصوم فلا یصح بدونه و علی هذا فلا یصح وقوعه من المسافر فی غیر المواضع التی یجوز له الصوم فیها و لا من الحائض و النفساء و لا فی العیدین».

ص: ۴۶۸

شرطیت صوم در اعتکاف:

یکی از چیزهایی که بین امامیه مسلم است و از قدیم هم هر کتابی که ما برخورد کردیم، همه شرطیت صوم را در این اعتکاف لازم دانسته اند، در اعتکافی که موضوع احکام خاصه ای است. اما اگر کسی می خواهد مدتی، ده روز، بیست روز، یک ماه مثلا در مسجد بماند بدون روزه، آن احکام خاصه ای که حرام است خارج شدن از مسجد و آن احکام خاصه ای که بعد از این می آیند، مترتب نیست. اما آن اعتکاف شرطش عبارت از این است که شخص روزه هم باشد، این بین امامیه اجماعی است. بنابراین چون این چنین شرطی هست، پس مواردی که فاقد شرط است، در آنها اعتکاف صحیح نیست. آن گاه پس از مسافر اعتکاف صحیح نیست. از کسی که در عیدین بخواهد اعتکاف بکند نمی تواند اعتکاف کند؛ چون صوم شرط است و اینها شرط را نمی توانند ایجاد کنند، بنابراین اعتکافشان باطل است. معمول علماء هم همین نظر را دارند.

البته بعضی ها مخالف هستند. با این اختلاف مبنایی که دارند می گویند بر اینکه صوم مستحبی از مسافر جایز است. ممکن است اینها در مسئله صوم وجوبی اعتکاف شاید بگویند: چیزی که ابتداءاً واجب نیست و بعد واجب می شود آن را هم ملحق کرده باشند. ابن حمزه در وسیله و یحیی بن سعید در جامع وقتی که می خواهند شرایط اعتکاف را ذکر بکنند، یکی از شرایط را که باید حاضر باشد ذکر نمی کنند، ممکن است که مبنایشان این باشد؛ چون صوم مستحب را اشکال نمی کنند و هر دو می گویند مانعی ندارد صوم مستحب را مسافر انجام بدهد. شاید این واجب هم _ چون بعد از دو روز واجب می شود و مستقلاً نیست و بعد از شروع واجب شده است، نه ابتداءاً _ شاید این را هم حکم مستحب بار کرده باشند. آنها یک چنین مطلبی را قائلند.

ص: ۴۶۹

ولی بحث عبارت از این است اشخاصی که می گویند صوم مستحب مطلقا جایز نیست الا بعضی از موارد خاصه، اینها معمولا جایز نمی دانند که مسافر در غیر از آن موارد خاصه اعتکاف کند؛ موارد خاصه ای که تصریح شده است به آنها. چون شرطش مفقود است، قهراً اعتکافش هم درست نیست. ولی چند نفر از بزرگان در کتب وارد شده است که اینها قائل شده اند بر این که اعتکاف مسافر هم جایز است: یکی صاحب فقه رضوی ــ هر کس که هست ــ می گوید: اعتکاف برای مسافر جایز است. علی بن بابویه بر حسب نقلی که مختلف می کند او هم می گوید: جایز است برای مسافر. مقنع که در اختیار ما هم هست آن هم می گوید جایز است برای مسافر. با این که علی وجه الاطلاق مستحب یا واجب را جایز نمی دانند [برای مسافر] ولی این را به عنوان استثنا جایز می دانند.

شیخ طوسی در مبسوط حکم کرده است به جواز اعتکاف. در کتاب های دیگرش متعرض نشده است ولی در اینجا حکم کرده است به جواز اعتکاف برای مسافر و تعبیر می کند: مکروه است مسافر... مستحبی انجام بدهد، «و روی جواز» [روزه مستحبی] و جواز یعنی کراهت هم ندارد. به شیخ طوسی نسبت داده اند که قبلاً گفته است: مکروه است و در نتیجه معنایش عدم جواز است. آن گاه این دیگر نباید روی مبنای خودش حکم کرده باشد که برای مسافر جایز است. ممکن است بگوییم همان «روی» را ایشان قبول کرده است یا آن کراهتی را که ایشان می خواهند تعبیر بکنند کراهت در عبادات است که منافات با صحت عمل ندارد. به هر نحوی که هست. ممکن است آن واجب تبعی را اشکال نکنند؛ ما نمی دانیم. ابن ادریس هم غیر از موارد خاصه برای مسافر جایز می داند ــ نه علی وجه الاطلاق ــ و یکی از موارد خاصه همین اعتکاف است.

وجه صحت اعتکاف مسافر و اشکال آن:

بحث این است که وجه کلمات این بزرگان چیست؟ علامه در مختلف می فرمایند: این از اطلاق آیه کریمه طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطّائِفِینَ وَ الْعـاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ (۱) استفاده می شود. به این ترتیب که مشروعیت برای همه است و لازمه مشروعیت کل، مشروعیت جزء هم هست، پس این جزء هم مشروع است. این تقریب اشکالش خیلی روشن و واضح است برای این که آیه قرآن هیچ قیدی ندارد و اصل صوم را هم شرط نمی کند برای اعتکاف. نه برای حاضر و نه برای مسافر و نه برای هیچ کسی صوم را شرط نمی کند و بدون صوم هم اعتکاف را به طور مطلق صحیح می داند. ولی بعد از این که به وسیله نصوص، این عام تخصیص خورد؛ حتی به لحن حکومت «لا اعتکاف الا باالصیام» تخصیص خورد، در این صورت ما باید به این خاص اخذ کنیم؛ پس اگر یک وقت شک کنیم که آیا این «لا اعتکاف بلا صیام» برای مسافر هم هست یا نه، ما باید به اطلاق این اخذ کنیم نه به اطلاق عام فوق. این چه استدلالی است که به این عام فوق تمسک کرده اند!

آقای خوئی در اینجا همین مطلب را می فرمایند تقریباً و بعد از آن یک اضافه دارند که آن اضافه را ما تعجب می کنیم چگونه این اضافه را ایشان فرموده است. ایشان نقض می کنند به آن بیان، می فرمایند: اگر چنین اطلاقی صحیح باشد که اشتراط صوم را در اعتکاف بردارد و در وقتی هم که ادله و اطلاقات اقتضا می کند که صوم صحیح نیست، باز هم اعتکاف جایز باشد پس بنابراین باید در روز عیدین هم بشود اعتکاف کرد. با این که همین بزرگانی که این مطلب را برای مسافر گفته اند در عیدین می گویند اعتکاف نمی شود کرد. می گویند: برای این نمی شود اعتکاف کرد که چون صوم از شرایط است و صوم در این مواقع جایز نیست، بنابراین اعتکافش هم صحیح نیست؛ می گوید: به همین مناط ما می گوییم: مسافر هم صومش صحیح نیست؛ بنابراین اعتکافش هم صحیح نیست. چرا شما فرق ما بین اینها می گذارید؟ بعد از آن ایشان می فرمایند: «اللهم الا أن

ص: ۴۷۱

۱- (۳) . البقره/۱۲۵.

یقـال» کـه بگـوییم بیـن ایـن دو فرق است و آن این است که در عیـدین حرمت صـومش ذاتی است و مسـافر حرمت صـومش تشریعی است و اینها با هم فرق دارند و بعد هم می فرماید: «فتأمل».

این چه فرقی است که به عنوان «اللهم الاـ أن یقـال» ایشان ذکر کرده انـد؟! مگر حرمت ذاتی قابل تخصـیص نیست تا بگوینـد: اگر حرمت ذاتی باشـد تمسـک پیـدا کنیم به اطلاـق آیه شـریفه و تخصـیص بزنیم و بگوییم: آن مخالف با آیه است نسـبت به بعضـی از افرادش، پس مـا تخصـیص می زنیم روایات را به وسـیله آیه. اگر بشود تخصـیص زد، بین ذاتی و غیر ذاتی چه فرقی است؟ و این همه محرمات ذاتی هسـتند که تخصـیص خورده اند: ربا حرمت ذاتی دارد و تخصـیص خورده است. دروغ گفتن حرمت ذاتی دارد و تخصـیص خورده است. ایذاء حرمت ذاتی دارد در بعضـی جاها و تخصیص خورده است. اکل میته حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است. قتل نفس حرمت ذاتی دارد و تخصیص خورده است، مثل جهادی که می کند و انسان می داند کشته می شود.

من احتمـال می دهم که مثل ابن ادریس و امثال او تخصـیص آیه را به وسـیله روایات و امثال آن جایز ندانـد که این مثلا چون مخـالف قرآن و امثال آن، [تخصـیص به وسـیله آنها را] جایز ندانـد. اگر با اجماع بعضـی چیزها ثابت شـد خیلی هایش با آنها عمـل می شود. و بگویـد: این آیه شـریفه نسبت به یـک جهتش ایشـان مـدعی است که ظهور قویی دارد و نسبت به چیزهای دیگری یا ساکت است و یا اگر ظهوری داشـته باشد با اجماع می شود رفع ید کرد. آیه شریفه طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ (۱) را ایشان می گوید: ظهور قوی دارد برای این که تمام این طوائف حاضر، مسافر، حاجی هایی که می آیند و قصد اقامه نکرده اند را، همه را می گیرد؛ چون مسافر و غیر مسافر در این سیاق «و العاکفین» ذکر شده اند. می گویند: در مقام بیـان این مطلب هست که مخـاطب فرق نـدارد مـا بین این که مکی باشـد یـا حاضـر یـا غیر حاضـر باشـند، مخـاطبین علی وجه الاطلاق این دسـتور را دارند. ولی این مخاطبین چه شـرایطی دارند، عموم این به آن ناظر نیست و این را گذاشته است تا سنت بیان کند.

۱- (۴) . البقره/۱۲۵.

آن گاه ایشان خواسته است بگوید: یک چنین آیه ای که در مقام بیان است، سنت نمی تواند آن را تخصیص به یک قسم دیگری بزند. آن سنت اگر اطلاقاتی دارد که می گوید: صحیح نیست روزه راجع به اعتکاف، موارد دیگری را می گوید که انسان در وطن خودش بی روزه می خواهد اعتکاف کند یا چیزهای دیگری غیر از روزه، آنها را سنت تعیین می کند که حتماً باید روزه باشند. این که از مسافر روزه صحیح نیست، این را به وسیله خود آیه می گوییم بعضی جاها استثنا شده است. همین «لیس من البر الصیام فی السفر» که سنت است به وسیله ادله تخصیص به این خورده است و یکی از مخصصات این آیه است که در مقام بیان است. ایشان خواسته است این نحوه قائل بشود.

البته ممکن است ما بگوییم یک چنین ظهور محکمی داشته باشد که... دلیل حاکمی که می گوید: «لا اعتکاف الا بالصیام» که یعنی اصلاً معتکف نیست کسی که روزه نیست، بگوییم بر این که این مقدم باشد به گونه ای که این دلیل حاکم را کنار بزند، این درست نیست. ایشان در خیلی از موارد به اجماعات تمسک می کنند و به خبر واحدها و امثال آن در مقابل آیات قرآن قائل نیست. ایشان خواسته است بگوید: مسئله اجماعی نیست. علی بن بابویه، صدوق، شیخ علی احتمالٍ، صاحب فقه رضوی به مطلب هم قائل شده اند، پس مسئله اجماعی نیست و آیه قرآن هم که اقتضا می کند، خواسته است این گونه حکم بکند بر اینکه صحیح است. ولی روی مبنای ما و متأخرین و این «لا اعتکاف الا بالصیام» و امثال اینها از ظهور آیه می شود رفع ید کرد.

اشتراط صوم در اعتکاف ۹۰/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

اشتراط صوم در اعتکاف:

«الرابع الصوم فلا یصح بدونه و علی هذا فلا یصح وقوعه من المسافر فی غیر المواضع التی یجوز له الصوم فیها و لا من الحائض و النفساء و لا فی العیدین بل لو دخل فیه قبل العید بیومین لم یصح و إن کان غافلا حین الدخول نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فإن کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح و إن کان علی وجه الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلا بین أیام الاعتکاف».

یکی از چیزهایی که اختلافی نیست و اجماعی است، اشتراط صوم در صحت اعتکاف است. آن احکام مخصوصی که برای اعتکاف هست، اگر کسی صائم نباشد در روز، آن احکام مترتب نیست بر آن لبث در مسجد. بعد از این نتیجه می گیرند: بنابراین مسافر در غیر از آن مواضعی که صوم در آن جایز است، اعتکافش جایز نیست. دیروز عرض کردیم که مشهور می گویند صوم مسافر مطلقا جایز نیست و اعتکاف را هم استثنا نمی کنند. البته چند نفر از بزرگان استثنا کرده اند؛ ولی اقوی عبارت از این است که استثنایی نشود و اشتراط صوم برای اعتکاف علی وجه الاطلاق است. در نتیجه مسافر نمی تواند اعتکاف را انجام بدهد.

آیه قرآن هم به عقیده ما ــ همان طور که سابقاً هم اشاره کردیم ــ معلوم نیست ترغیب به اعتکاف بکند. مثل این که اگر کسی می گوید: اشخاصی که می آیند و مهمان می شوند برای درس یا برای عبادت یا می خواهند مهمان بشوند و سکنی کنند، اگر می گوید شما تنظیف کنید که اینها ناراحت نباشند، این علامت این نیست که به مهمان شدن هم ترغیب شده است که یعنی اشخاص بیایند و مهمان بشوند. «طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ و...» یعنی اشخاصی که می آیند و می خواهند اعتکاف کنند و لبث کنند، شما طاهر کنید، اما خود این، ترغیب باشد به این که مردم همه شما بیایید و لبث کنید، این نیست، تا اطلاقی از آن گرفته شود، ممکن است یک چنین اطلاقی نداشته باشد. بله اطلاق برای این که هر کسی که لبثی بکند ولو لبثش مطلوب نباشد، «طهّر» هست که آنها اذیت نشوند. خلاصه اصلاً آیه در ترغیب به اعتکافی که موضوع برای احکام خاصه ای است، ظهور ندارد به نظر ما.

ص: ۴۷۴

«لا من الحائض و النفساء»

یک توضیحی در این عبارت باید داده بشود: مراد مرحوم سید از حائض و نفساء عبارت از این است که کسی خون می بیند و در حال اشتغال به آن است، اما اگر حدث حیض و نفساء در او هست، آن مورد مراد نیست. چون خود ایشان فرق گذاشته و می گوید: بقاء بر حدث حیض در شب برای شخصی و ادامه داشتن آن، این در روزه ماه رمضانش اشکال دارد ولی در غیر ماه رمضان اشکالی ندارد. این را در بحث قبلی بیان کردیم، اما این که در اینجا می گوید حائض و نفساء به طور مطلق

اعتکـاف می خواهـد انجـام بدهـد ــ در ماه رمضان و غیر ماه رمضان ــ صومش باطل است، این کسـی را می گویـد که خون ببیند و در حال خون دیدن باشد و الاّ حدث را خود مرحوم سید می گوید بقاء بر آن در غیر ماه رمضان مانعی ندارد. مراد این است.

در اینجـا آقـای خوئی اشـکالی کرده انـد و آقـای گلپایگانی هم به لحن اشـکال بیان کرده انـد، هر دو یک چیز را می خواهند بگوینـد. آقـای خوئی می فرماینـد این چه تفریعی است که حـائض و نفسـاء را تفریع کرده است بر این که چون صوم مشـروع نیست، بنـابراین حـائض و نفسـاء اعتکـاف شـان باطـل است. چون صوم اگر مشـروع هم بود ــ مثل مسـتحاضه که صوم برایش مشـروع اسـت ــ در او هـم بـاز اعتکـاف صـحیح نیست، برای این که لبث در مسـجد برای او حرام است و این اعتکـاف از این شخص مطلوب نیست و صـحیح نیست. مستحاضه قبل از این که غسل بکند در مواردی که جایز نیست و وارد مسجد بشود، در آن ها هم اشـکال شـرعی دارد لبثش و این متفرع بر این مطلب نیست. یا فرض کنیـد اصـلاً روزه گرفتن را شارع واجب نکرده بود بر شـخص، باز هم این اعتکاف جایز نبود، نه این که چون روزه است و روزه را نمی توانـد بگیرد. کأنّه ایشان می فرماینـد: این از باب سهو قلم است.

ص: ۴۷۵

ولی این اشکال وارد نیست! برای این که ممکن است در بعضی از موارد جایز باشد لبث در مسجد. مثلا اضطرار سبب شده است که رفته و به مسجد پناهنده شده است. ممکن است ضرورت الزام کند شخص را که برود و وارد مسجد بشود، در این صورت لبثش حرام نیست و واجب هم هست، پس اشکالی از ناحیه لبث نیست، در حالی که اگر حائض باشد، از او روزه صحیح نیست. این که می گویند: چیزهایی که عناوین محرم دارند، مثل غصب، اگر کسی جاهل باشد به جهل قصوری و حکم را نداد یا موضوع را نداند که این غصبی است، می گویند اگر نمازی بخواند عبادتش صحیح است. پس اگر کسی نمی دانست که این ورود و لبثش در مسجد جنباً حرام است یا موضوع را نمی دانست به این که اینجا مسجد است و وارد شد به منظور اینکه عبادتی را انجام بدهد، این از ناحیه لبث مشکلی ندارد؛ ولی چون حائض و نفساء است روزه اش صحیح نیست. (۱)

«لا من الحائض و النفساء و لا فی العیدین»

در اینجا آقای خوئی قاعده اش این بود که حاشیه ای بزنند ولی حاشیه ای نزده اند، نه در حاشیه کتاب و نه در شرح و تقریرشان، آن این است که ایشان استثنایی در باب عیدین قائلند که قاتل در اشهر حرم که وظیفه این است که در اشهر حرم روزه بگیرد و اگر روزه اش در عید قربان واقع می شود، ایشان مختارشان این بود که صحیح است. پس مناسب بود که در اینجا هم ایشان یک حاشیه ای بزنند. سید جایز نمی داند و در آن اشکالی ندارد که آن را استثنا کند، ولی آقای خوئی که قائل به استثنا هستند مناسب بود که در اینجا اشاره ای بکنند به مبنای خودشان.

ص: ۴۷۶

۱- (۱) (پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می گویند: سهو قلم است ،این طور نیست. این ها صحیح می دانندو می گویند ملاک اگر بود و قربی هم شد. آن جنبه حرمتش تنجز ندارد و اگردر مسجد می خواهد عبادت های دیگری راانجام بدهد، می گوید این نمازش هم صحیح است یعنی در امر غصبی ولو قصد واقعی هم دراشته باشد صحیح است واشکالی ندارد چون ملاک موجوداست و آن دیگری چون تنجز ندارد مانع تقرب نمی شود.

توضیحی درعبارت مرحوم سید:

عبارتی که در اینجا مرحوم سید دارد، یک عبارت مندمجی است. (۱) مرحوم آقا شیخ محمد رضا آل یاسین می گوید: من معنای محصلی را برای این عبارت نفهمیدم. ولی به نظر می رسد مراد روشن باشد ولو عبارت عبارت خوبی نیست. ایشان می خواهند بفرمایند: در این عیدین نه تنها در خودش اعتکاف نمی شود کرد بلکه اگر فاصله هم شد، قبل و بعدش را هم خراب می کند. قبلش را هم خراب می کند اگر فصلی واقع شد در اعتکاف. بله اگر فصل بعد از ثلاثه واقع شد و بعد از تکمیل ثلاثه، نه آن خراب نمی کند و آن روزه هایی که قبلا گرفته است صحیح است و روزه بعدی هم ملحق می شود، منتها آن ایام عیدین فصلی است که واقع شده است بین ایام اعتکاف، در آنجا اشکالی ندارد، اما اگر دو روز بجا آورده است و سه روز هنوز تکمیل نشده است، احد العیدین فاصله شد، دیگر آن روز [قبل] هم باطل می شود و نمی شود آن دو روز را متصل کنیم به آن ما بعد عیدین و بگوییم: سه روز درست شد. این کفایت نمی کند. فرمایش ایشان این است.

البته مورد بحث در جایی که فصل واقع شده است ولی قبلاً سه روز کامل شده است، در این صورت آیا ما بعد فصل می تواند متصل بشود به ماقبل و یک متمم باشد برای آن اعتکاف قبلی یا نمی تواند متمم باشد و باید یک اعتکاف جدیدی باشد. یعنی سه روزه باشد تا اعتکاف جدیدی بشود و الا به عنوان تتمیم نیست. در این صورت اگر آن اعتکاف اول تمام شد، دیگر همه آن احکام اعتکاف سلب می شود و می تواند از مسجد بیرون برود. بله اگر سه روزه دوم باشد، یا دو روز باشد که باید تا سه روز هم بماند، این یک مطلب دیگری است. (۲)

۱- (۲) ...و لا- فی العیدین بل لو دخل فیه قبل العید بیومین لم یصح و إن کان غافلا حین الدخول نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فإن کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح و إن کان علی وجه الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلا بین أیام الاعتکاف. العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج، ص:۲۴۸ .

۲- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) البته ایشان یک تفصیلی قائل است وآن این است که ببینیم متصل می شود یا نه، می گوید: یک مرتبه این است که آن راکه نیت کرده است آیابه طور متصل نیت کرده است که همه مقیداًباشد و چون به نحو متصل نمی تواند بجا بیاورد آن قبلی اش هم باطل می شود، اما اگرمطلوب به نحو تقیید نبودو مثل تعدد مطلوب است،دراین صورت آن اولی را باطل نمی کند و آن بقیه هم متمم قرار می گیرد برای اولی. بین آقایان مورد اختلاف است که آیا صلاحیت دارد؟

اعتبار اتصال و توالی در صوم اعتکاف:

خود این که آیا اتصال معتبر است یا نه، این مورد بحث است. بحث کلی این قبلًا شد. بیشتر آقایان یا حکم کرده اند به این که اتصال معتبر است و قهراً نمی توانـد آن مابعـد به این ماقبلی متصل بشود و یا گفته اند مشـکل است و ثابت نیست. آقای حکیم در آن بحثی کـه سـید قبلاًـ بحث کرده بـود ــ که بعضـی از مـواردی که ادله خـاصه ای بر اعتبـار تـوالی هست؛ مثـل شـهرین متتابعین، آیا در غیر این موارد هم هست یا نه؟ ــ فرمودنـد مشـهور قائلنـد که در اینها هم اتصال شـرط است؛ ولی مرحوم سـید فرمود «فیه اشـکال». آقای حکیم هم تقویت کرد که معتبر نباشد توالی، ولی در اینجا ایشان می فرمایند توالی معتبر است. آقای خوئی هم می فرماینـد در باب اعتکاف توالی معتبر است روی مبنای خودشان ولو دلیل ناتمام بود ولی اشـکالی ندارد در اینجا کسی این را بگوید الا این که دلیل، دلیل قاصری بود.

ولی سـید چون چنین چیزی را قائل نشده است و در آن جا «فیه تأملٌ و اشکال» فرموده بود، از اینجا استفاده می شود که نسبت به ثلاثه، توالی را کأنّه قائل است ولی اگر سه روز تمام شد و فاصـله ای افتاد، در اینجا دیگر توالی معتبر نیست. نظیر حیض که سه در روز اول مشـهور قائل به توالی اند ولی بعد از آن اگر موالات به هم خورد بقیه متمم قرار می گیرد نسبت به اول. ایشان مثل این که در اینجا این را قائل است که اول باید سه روز باشد و اگر نشد همه باطل اند و الحاق نمی تواند کرد ولی اگر سـه روز تکمیل شد صحت الحاق دارد. (۱)

ص: ۴۷۸

۱- (۴) (پرسـش:... پاسخ اسـتاد:) در ثلاثه یک نحوه شهرت خیلی قوی هست.در سه روز حیض و سه روز...ازا ینها یک نحوه اتصـالی اسـتفاده می شود در مشابهـاتش... این ها مشابهات دارد. آن چیزهایی که ما به القوام شـیء هسـتند، در آنها هم ایشان شایـداتصال بدانـد ولی که چیزی ما به القوام نیست واختیار فرد باانسان که انتخاب بکندیا نکند، شاید این ها را ایشان فرق می خواهـد بگـذارد. می گوینـد: ازمرحوم سـید گاهی که می پرسـیدند دلیل شـما دراین مطلب چیست، ایشان تعبیر می کرد: إني أستشم ذلك! این چیز ها را شم الفقاهه اقتضا می کندو خیلی برهان نمی شود آورد. احتمال هست که ایشان این را بگوید که چیزی که قوامش به سه روز استـ، انسان می فهمد که متصل است. اما یک چیزهای دیگری که قوام به آن نیست ودر اختیار خود انسان است وروشن نیست که اتصال و انفصالش، ایشان خواسته اند بگویند لازم نیست.

اما عبارتی که مندمج است این است: «بل لو دخل فیه قبل العید بیومین لم یصح و إن کان غافلا حین الدخول» (۱) ؛ یعنی قصد قربت کرده است و قبل از عید داخل شده است و اشکالی از ناحیه قصد قربت نبوده است، منتها دو روز بعد از آن برخورد کرده است به عید. در این صورت سه روز متصل به هم نیست، این را می فرمایند: آن دو روز هم هیچ حساب نمی شود و به عنوان اعتکاف روزه اش صحیح نیست. بله اگر این روز عیدیی که فاصله شده است بعد از سه روز یا روز چهارم یا پنجم بود ــ چهارم، پنجم از باب مثال است ــ این اشکالی ندارد و این بقیه، متمم می شود برای ما قبل. (۲)

«نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید»

این یعنی عیدی که فاصل است. در اینجا کلمه «فصل» قاعده اش این بود در همین جا درج بشود. در آن قبلی که عیدین فاصله شده است و دو روز قبل وارد شده بود، معلوم بود که یک روز دیگر هم بقیه دارد؛ ولی در اینجا که عید یوم رابع و خامس است در این معلوم نیست که یعنی عید فاصله شده است بین قبل و بعد. ولی باید این را درج کرد و بگوییم همان طوری که قبلاًـ صورت فصل عنوان شده بود و در کمتر از ثلاث بود، در اینجا هم فصلش که بعد از ثلاث است، چنین است. این تعبیر خوبی نیست. در ذیلش کلمه فصل را آورده است ولی قاعده اش این بود در همان اول کلمه فصل را بیاورد.

ص: ۴۷۹

۱- (۵) بل لو دخل فیه قبل العید بیومین لم یصح و إن کان غافلا حین الدخول نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فإن کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح و إن کان علی وجه الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلا بین أیام الاعتکاف.

۲- (۶) (پرسش:...پاسخ استاد:) ...بله دومی را باید بجا بیاورد لذا رابع و خامس تعبیر کرده است.اشکال درست است.

«نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فإن کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح»؛ یعنی وقتی متتابعاً قیـد شـده است و این به طور متتـابع حاصـل نشـده است، باطل است؛ اما اگر به نحو تقییـدی نیست بلکه به نحو التزامٌ فی التزام است. مثل شـروط که می گوینـد التزامٌ فی التزام است و التزامین هست، نه التزام واحـد، که در مقابلش تقییـد را قرار می دهند که شرط یا قید باشد، اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، اشکالی ندارد.

«و إن کان علی وجه الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلا بین أیام الاعتکاف».

این تفریعی است که ایشان کرده است. ما عرض می کنیم: مناسب بود از اول قید می کرد، یعنی فصـلی که هست، بعد از ثلاثه کامل است. چون در «اعتکاف زمان یکون الرابع» ممکن است همان چهار روز را یا پنج روز را [نیت] کرده باشد کرده باشد و بیشتر از اینها نباشـد. از این ذیل جمله اسـتفاده می شود ایشان می خواهـد در فصل فرق بگذارد، در فصل بعد از ثلاثه یا فصـل قبل از ثلاثه. تعبیر، تعبی نارسایی است.

خلاـصه صـحت این که آیا ملحق می شود آن بعـدی به قبلی یا نه؟ این مبتنی است بر این که ما توالی را معتبر بـدانیم حتی در غیر ثلاثه، در بیش از ثلاثه یا نه. ما عرض می کردیم: عرف متعارف در مرکب ارتباطی یک نحوه توالی شاید بفهمد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم جواز اعتکاف در کمتر از سه روز ۹۰/۱۱/۱۸

ص: ۴۸۰

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه قبل اشکالی مطرح شد و آنرا هم پذیرفتیم ولی می خواهم دوباره همان مطلب اول را عرض کرده و آنرا تصحیح نمایم. مرحوم سید فرموده بود: نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع او الخامس منه العید فان ... و ما عرض کردیم که همین کلام در وقتی که می خواهد پنج روز متصل را اعتکاف نموده و روزه بگیرد ولی روز ششم، عید است، می آید زیرا ولو درست است که در مسئله بعدی در عروه دارد که اگر کسی پنج روز را در اعتکاف روزه گرفت، باید روز ششم هم، اعتکافش را ادامه داده و روزه بگیرد ولی این مسئله در جایی است که صلاحیت اتصال بین روز پنجم و ششم را داشته باشد تا یک اعتکاف جدید بشود چون مختار مرحوم سید این است که اگر بخواهد یک اعتکاف جدید باشد باید سه روز متصل باشد و نمی تواند با دو روز متصل به انضمام روز بعد از عید به عنوان متمم، قصد اعتکاف جدید نماید. بلی اگر سه روز متصل شد، مازاد هر چقدر که باشد، اشکال ندارد که شخص اضافه نماید و همه اش جزء یک اعتکاف باشد پس اگر کسی پنج روز، روزه گرفت و روز ششم هم، عید بود و روز هفتم را، هم روزه گرفت و متصل نمود به آن پنج روز اول، این شش روز، روزه ای که در وسطش عید واقع شده، همه، به عنوان اعتکاف واحد باشد، اشکالی ندارد ولی نمی تواند اعتکافین باشد چون هر اعتکافی، در ابتداءاش باید سه روز متصل باشد لذا عرض می کنیم که روز ششم عید باشد هم، همان حکم را دارد. شاید مرحوم سید از باب مثال روز چهارم و پنجم را فرموده است.

ص: ۴۸۱

شرط پنجم اعتکاف:

«الخامس أن لا یکون أقل من ثلاثه أیام فلو نواه کذلک بطل و أما الأزید فلا بأس به و إن کان الزائد یوما أو بعضه أو لیله أو بعضها و لا حد لأکثره نعم لو اعتکف خمسه أیام وجب السادس بل ذکر بعضهم أنه کلما زاد یومین وجب الثالث فلو اعتکف ثمانیه أیام وجب الیوم التاسع و هکذا و فیه تأمل» .

اینکه اعتکاف اقل از سه روز، صحیح نیست مسئله ای اجماعی است که مدعی اجماع متعدد هم دارد و آن قدری هم که مراجعه کردیم، مخالفی در مسئله، ندیدیم. نصوصی هم در این مسئله هست که از آنها استفاده می شود که اعتکاف نمی تواند از سه روز کمتر باشد.

مرحوم صاحب جواهر که روایات را مطرح می کند می فرماید: دلالت می کند بر این مطلب، خبر ابی بصیر و موثق عمر بن یزید (۱) ، به تبع جواهر، مرحوم حکیم در مستمسک همین گونه تعبیر نموده اند (۲) ولی مرحوم آقای خوئی از روایت ابی بصیر به صحیحه و از روایت عمر بن یزید، موثق، تعبیر نموده است.

بررسی روایت ابی بصیر:

«عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن حسن بن محبوب عن ابی ایوب عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لَا یَکُونُ الِاعْتِکَافُ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ وَ مَنِ اعْتَکَفَ صَامَ» (۳) .

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج، ص: ۱۶۶.

۲- (۲) - مستمسک ، ج ۸ ، ص ۵۴۴ .

۳- (۳) - جامع الاحادیث ، ج ۱۱ ، ص ۷۶۹ ، ح ۲.

منشأ این که از این روایت در جواهر و مستمسک، خبر تعبیر شده، با اینکه در سند، کسی که در او اشکالی باشد، نیست چه می تواند باشد؟ علت این است که دو نفر از روات به عنوان ابو بصیر معروف هستند، یکی لیث بن البختری المرادی و دیگری هم یحیی بن ابی القاسم الاسدی. ابی بصیر مطلق، اسدی است که علامه، او را تضعیف کرده است (۱) . حال اگر کسی استظهار کند که ابی بصیر در این روایت، ابی بصیر اسدی است، بر اساس تضعیف علامه، روایت ضعیف می شود و اگر هم، استظهاری در این جهت که کدام ابو بصیر است، نکرده باشد باز هم روایت، حکم ضعیف پیدا می کند چون در این صورت نمی دانیم ضعیف است یا غیر ضعیف. لذا صاحب جواهر از این روایت، خبر، تعبیر نموده است ولی تحقیق بسیار قوی و متقنی، سید مهدی خوانساری در رساله عدیمه النظیر فی احوال ابی بصیرطی بحث خیلی مفصل نموده است (۲) . عالی ترین تحقیقات را در آنجا کرده است. البته در قاموس الرجال هم بحثی درباره ابو بصیر هست و صاحب قاموس الرجال هم می گوید: آقایان این مطالب را ذکر نکردند و ما ذکر می کنیم ولی غیر از یک مطلب، بحث چیز تازه ای ندارد (دیگران ذکر کردند که ابو بصیر سومی داریم ولی ایشان می گوید ابوبصیر سوم نداریم) ولی این رساله عدیمه النظیر را آقایان اگر حوصله کنند و مراجعه کنند، قوی است. خلاصه مطلب اینکه مرحوم خوانساری اثبات کرده که هر دو ابی بصیرها ثقه اند به خصوص ابو بصیر اسدی (برخلاف نظر مرحوم علامه که او را تضعیف کرده) و می گوید اعتبار اسدی خیلی بیشتر از مرادی است. لذا سند از این جهت صحیح است و ابو ایوب هم ابو ایوب خراز است که ابراهیم بن عیسی یا ابراهیم بن عثمان هر کدام که باشد در وثاقتش حرفی نیست (۳) .

۱- (۴) _ خلاصه الاقوال ، ص ۲۶۴ .

۲- (۵) - این رساله در جلد ۱۳ میراث حدیث شیعه از صفحه ۲۸۶ تا ۴۵۸ به همراه حواشی حضرت استاد مد ظله العالی توسط انتشارات دارالحدیث چاپ شده است.

۳- (۶) - رجال نجاشی ، ص ۲۰ .

بررسی روایت عمر بن یزید:

«عَلِیُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ إِذَا اعْتَکَفَ الْعَبْدُ فَلْیَصُمْ وَ قَالَ لَا یَکُونُ اعْتِکَافٌ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ» (۱) .

در سند این روایت بحثهایی وجود دارد:

۱ــ مراد از علی بن الحسن در مواردی که در اول سند در کافی قرار می گیرد (که البته مرحوم شیخ با واسطه از او نقل می کند) علی بن الحسن بن فضال است. مرحوم آقای خوئی فرموده: ان طریق الشیخ الی ابن فضال و ان کان ضعیفا الا ان طریق النجاشی صحیح و الکتاب واحد. (۲) یک کتاب از علی بن الحسن بن فضال بوده و همانی که دست مرحوم نجاشی بوده، همان، دست مرحوم شیخ نیز بوده است و این احتمال که استاد واحدی که این دو از او اجازه گرفته اند تقسیم کرده و بعضی از کتاب را به مرحوم نجاشی اجازه داده و بعضی از کتاب را به مرحوم شیخ اجازه داده است، احتمال عقلایی نیست. مسلم است که کتاب واحد را به هر دو اجازه داده است منتها دو طریق بوده یکی صحیح و دیگری ضعیف (هر چند به عقیده مرحوم شیخ، طریق صحیح است).

(پرسش: این همان تحویل سند است؟ پاسخ استاد مد ظله: لغتش را هر چه می خواهید بگویید، اشکالی ندارد. چون مرحوم آقای خوئی یک مطلب دیگری در جایی دارند که ما در آن اشکال داریم لذا آن را نمی خواهم وارد بشوم ولی عمده این است که اگر شما به یک کتاب، طریق صحیح ندارید ولی من به این کتاب، طریق صحیح دارم، شما هم می توانید از آن نقل کنید. این مطلب را همه می گویند و اختصاص به آقای خوئی هم ندارد.)

ص: ۴۸۴

۱- (۷) - جامع الاحادیث ، ج ۱۱ ، ص۷۶۹ ، ح۳ .

۲- (۸) - موسوعه ، ج ۲۲ ،ص۳۵۴ .

۲ــ بحث راجع به عمر بن یزیـد، مرحوم آقـای خوئی بحث و تحقیق کرده است (و درست هم هست) که دو راوی به نـام عمر بن یزید داریم: یکی عمر بن یزید بیاع السابری (۱) که بزاز بوده است. (به او سابری می گفته اند به خاطر نوع لباسهایی که می فروخته است (۲)) و دومی عمر بن یزید الصـیقل که توثیق صـریحی ندارد ولو محمد بن زیاد که به احتمال قوی ابن ابی عمیر است، کتاب او را روایت می کنـد ولی طریق به آن محمد بن زیاد در آن نقل هم، محل شـبهه است. مراد از این عمر بن یزید، بیـاع السابری است. آقای خوئی در معجم الرجال (۳) می گوید: مرحوم شـیخ ذکری از اینکه عمر بن یزید صیقل کتابی داشته است، نمی کنـد ولی در فهرست می گویـد «عمر بن یزیـد ثقه له کتاب» (۴) و در رجال می گویـد «عمر بن یزیـد بیاع السابری ثقه له کتاب» (۵) که روشن می کنـد که مراد ایشان در این دو عنوان، یک نفر است و یک مؤید نسبی دیگری هم وجود دارد که آقای خوئی ذکر نکرده است. بعد ایشان می فرمایند اینکه جامع الرواة، روایات عمر بن یزید را در ذیل عنوان صـیقل نقل کرده، اشـتباه است. شایـد صـاحب جامع الرواة خیال کرده که عمر بن یزیـد مطلق همان صـیقل است. خلاصه مراد از عمر بن یزید در این روایت بیاع السابری است که توثیق شده است لذا روایت از این جهت هم اشکالی ندارد.

۱- (۹) - نسبت عمر به یزید ، نسبت به جدّ است .نسب کامل او ، عمر بن محمد بن یزید است .مرحوم نجاشـی به عنوان عمر بن محمد بن یزید ذکر کرده ولی مرحوم شـیخ بر طبق روایات به همان عنوان مشهور که از باب انتساب به جدّ است ، به عنوان عمر بن یزید ترجمه کرده است .

۲- (۱۰) -السابری ضرب من الثیاب رقیق (الصحاح،ج۲ ، ص ۶۷۵ .)

۳- (۱۱) - ج ۱۴ ، ص ۶۱ .

۴- (۱۲) - ص ۱۱۳ .

۵- (۱۳) - ص ۳۳۹ .

۳ـ حسن بن محبوب هم که ثقه است و از ناحیه او اشکالی نیست.

۴ـ بحث در محمد بن علی، مرحوم آقای خوئی می فرمایند که ما در بعضی موارد گفتیم مراد از محمد بن علی، ابو سمینه ضعیف است ولی محمد بن علی در این سند، ابو سمینه نیست بلکه محمد بن علی بن محبوب که از اجلّای علماء اشعریین است، مراد است به این قرینه که محمد بن علی بن محبوب به طور کثیر از حسن بن محبوب، روایت می کند. بنابراین، روایت موثقه است برای خاطر اینکه علی بن الحسن بن فضال، فطحی است و در بقیه هم که اشکالی نیست. ولی فرمایش ایشان قابل مناقشه است. اینکه ایشان فرمودند: مراد از محمد بن علی، محمد بن علی بن محبوب است به قرینه اکثار روایت او از حسن بن محبوب، مطلب درستی نیست زیرا هم محمد بن علی کوفی، صیرفی، روایات کثیر از حسن بن محبوب دارد و هم محمد بن علی بن محبوب. منتها روایات محمد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب در کتب اربعه آمده ولی در غیبت نعمانی، محمد بن علی کوفی صیرفی به طور کثیر از حسن بن محبوب روایت دارد و چون آقای خوئی در معجم الرجال از رجال روایات کتب اربعه بحث نموده، راجع به کتب دیگر، اطلاع نداشته است. لذا می گوییم چون از نظر مروی عنه، با توجه به کثرت روایات هر دو از حسن بن محبوب، نمی توانیم تمییز داده و یکی را تعیین کنیم باید برای تمییز، راوی را در نظر گرفت در حالیکه مرحوم آقای خوئی این جهت را که باید راوی را در نظر بگیریم که ببینیم آیا سابقه نقل روایت از این شخص را دارد یا نه، توجه نکرده اند. در این روایت راوی از محمد بن علی، علی بن حسن است. برای نمونه حتی یک مورد نیست که علی بن حسن از محمد بن علی بن محبوب نقل روایت کند، طبقه همه رواتی که از محمد بن علی بن محبوب نقل روایت می کنند متأخر از علی بن حسن است بلکه می توان گفت علی بن حسن یک مقداری تقدم رتبه دارد بر محمد بن علی بن محبوب و با عده ای از مشایخ او معاصر است مثل احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، احمد بن ابی عبد الله برقی و ابراهیم بن هاشم. هیچ موردی هم سراغ ندارم که مرحوم شیخ از محمد بن علی بن محبوب با واسطه نقل کرده باشد. همه جا کتاب او در دستش بوده و مستقیم از او نقل می کند در حالیکه در این روایت با واسطه علی بن حسن از او نقل نموده است. ولی علی بن حسن بن فضال در موارد متعددی از غیبت نعمانی از محمد بن علی بن یوسف نقل روایت دارد و در هدایه خصیبی از محمد بن علی الآدمی یک روایت نقل می نماید بنابراین چون محمد بن علی بن یوسف و همینطور آدمی توثیق نشده، نمی توانیم روایت را موثقه قرار بدهیم لذا می گوییم: تمسک به این روایت محل اشکال است ولی روایت ابی بصیر که طبق تحقیق صحیحه است برای اثبات مسئله مورد بحث کفایت می کند.

ص: ۴۸۶

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم جواز اعتکاف در کمتر از سه روز ۹۰/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

«الخامس أن لا یکون أقل من ثلاثه أیام فلو نواه کذلک بطل و أما الأزید فلا بأس به و إن کان الزائد یوما أو بعضه أو لیله أو بعضها»

شرط پنجم صحت اعتکاف این است که کمتر از سه روز نباشد که بحث آن گذشت. مرحوم سید در ادامه، بحث اعتکاف بیشتر از سه روز را مطرح فرموده است. ایشان می فرمایند مازاد بر ثلاثه اشکالی ندارد. همچنین اگر مازاد، قسمتی از روز یا قسمتی از شب هم باشد بلا اشکال است. به این صورت که شخص نیت کند که من معتکف می شوم سه روز و نصفی یا سه روز و چهار شب و نصفی، البته این مسئله تبعیض (ازدیاد قسمتی از شب یا بعضی از روز در اعتکاف) در کلمات فقهاء، نوعاً، معنون نیست ولی بعضی عنوان کرده و اشکال نموده اند مثل مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء، ایشان می فرمایند: لایجوز ثلاثه و کسر فی وجه قوی (۱) . از بغیه (۲) هم که رساله عملیه ایشان است نقل شده که به عدم جواز میل پیدا کرده است. در مقابل کسانی هم هستند که در کلام شان، بالصراحه یا بالاطلاق ، جایز می دانند.

برای جواز تبعیض، در مستمسک و غیر آن به روایت ابی عبیده (ابو عبیده زیاد بن عیسی یا زیاد بن ابی رجاء (۳)) استدلال شده است.

ص: ۴۸۷

۱- (۱) - کشف الغطاء ، ج۴ ، ص ۱۰۳ .
۲- (۲) ۲ -بغیه الطالب فی معرفه المفروض و الواجب، و هی رساله عملیه فی الطهاره و الصلاه، شرحها ولده الشیخ موسی.
۳- (۳) -قال الشیخ زیاد بن عیسی، أبو عبیده الحذاء، و قیل: زیاد بن رجاء(رجال الطوسی ، ص ۱۳۵) .

بررسی سندی روایت ابوعبیده:

از نظر سند، مرحوم صاحب جواهر به این روایت «خبر ابی عبیده» می گوید (۱) . تعبیر مستمسک «موثق ابی عبیده» است (۲) . ولی آقای خوئی می فرمایند «معتبره ابی عبیده» (۳) . البته مرحوم آقای خوئی، اگر یک روایت حسنه محکمی باشد از آن به معتبره، تعبیر می کند یا اگر در مورد روایتی، بحث باشد که آیا موثقه است یا صحیحه، معتبره، تعبیر می کند یا اگر توثیق راوی تنصیص نشده ولی توثیق او را از روی قرائن، به دست آورده باشد معتبره، می گوید ولی مرسوم نیست ایشان یک روایت را که بدون هیچ بحثی صحیحه است، تعبیر معتبره کند. با این حال، ایشان به این روایت، معتبره می گوید ولو بعدا می گوید که این روایت، صحیحه است. البته خود ایشان در بعضی جاها فرموده ما که اطلاق صحیحه می کنیم، مرادمان صحیحه به معنای مشتهر نیست بلکه به معنای معتبر یعنی قابل عمل است. حال علی أی تقدیر به نظر می رسد که نباید از این روایت به

معتبره تعبیر نمود بلکه به آن، بایـد صـحیحه گفت زیرا این روایت دو طریق دارد. یـک طریق، طریق مرحوم شـیخ است که در طریقش علی بن حسن بن فضال قرار گرفته که به خاطر فطحی بودن او، روایت، موثق می شود زیرا بقیه راویانش همگی امامی عـدل هسـتند. طریق دوم، طریق کـافی است که روایت طبق این طریق، صـحیحه است و اصـطلاحاً یک روایت را که هم امامی عـدل، نقل کرده و هم غیر امامی موثق، نقل کرده باشـد، صـحیحه می گوینـد و از آن موثقه، تعبیر نمی کننـد ولی چرا مرحوم آقای خوئی معتبره تعبیر کرده اند و از چه جهتی، شبهه د اشته اند، ما نمی دانیم. روایت، بالأخره صحیحه است.

۱- (۴) -جواهرالکلام،ج۱۷ ،ص۱۶۶ .البته درص۱۹۱و ۲۰۲ ، تعبیر صحیحه دارد .

۲- (۵) -مستمسک،ج ۸ ،ص۵۴۴ .البته ایشان هم در ص ۵۸۸و۵۸۹ تعبیر صحیحه دارد .

۳- (۶) -موسوعه ،ج ۲۲ ،ص ۳۵۵ . البته ایشان هم در مواردی از جمله ص ۴۱۹ ، ۴۸۳و... تعبیر صحیحه دارد .

بررسی دلالی روایت ابوعبیده:

متن روایت «... قال و من اعتکف ثلاثه أیام فهو یوم الرابع بالخیار، إن شاء زاد ثلاثه أیام أخر، و إن شاء خرج من المسجد، فإن أقام یومین بعد الثلاثه فلا یخرج من المسجد حتی یتم ثلاثه أیام أخر» (۱) .

مرحوم حکیم در مستمسک فرموده که مفهوم ذیل «فإن أقام یومین بعد الثلاثه فلا یخرج من المسجد حتی یتم ثلاثه أیام أخر» این است که اگر اقامه یومین نشد، بلکه فرضا، یک روز و نصفی شد و خواست خارج شود، مشکل و مانعی ندارد و بنابر آنچه بعداً می گوییم که شب هم تابع روز است پس اگر سه روز و یک قسمتی از شب شد، باز هم مشکلی ندارد و جایز است و چون این عملش صحیح بوده، بالالتزام استفاده می شود که اگر از اول هم، نیت کند که این چنین اعتکاف بجا بیاورد، مشکلی ندارد. ولی آقای خوئی اشکال فرموده و ما هم اشکال را با یک اضافه ای عرض می کنیم. آقای خوئی فرموده هر چند درست است که از مفهوم روایت استفاده می شود که مثلًا اگر بعد از سه روز و نیم خارج شود این اعتکافش صحیح است ولی از این صحت، نمی توانیم استفاده کنیم که از ابتدا هم می توان چنین اعتکافی را نیت کرد چون ممکن است ابتداءاً لازم باشد که نیت اعتکاف سه یا چهار یا پنج روز کامل کند زیرا تلازمی که ایشان قائل شده اند که اگر فسخ جایز بود، ابتداءاً هم جایز است، ممنوع می باشد. ممکن است رفع ید از یک شیئ ای، بقاءاً جایز باشد ولی ابتداءاً مشروعیت نداشته باشد تا بتوان گفت از اول هم، می تواند چنین نیت کند. ایشان می فرمایند که مشهور می گویند که نماز مستحبی را می توان بعد از آنکه یک رکعت خوانده به هم بزند ولی آیا ابتداءاً می شود نیت کرد که نماز یک رکعتی بجا می آورم؟ این نیت در ابتدا جایز نیست بلکه باید در ابتدا نیت کامل بکند ولی بقاءاً ، در وسط کار بخواهد فسخ کند بلا اشکال است. لذا در بحث اعتکاف هم ممکن است اگر ابتداءاً شخص نیت کند که سه روز و نصفی اعتکاف می کند، صحیح نباشد ولی بقائا، بعد از گذشت مثلا سه روز و نصف بتواند خارج شود و اشکالی هم نداشته باشد.

۱- (۷) -جامع الاحادیث ،ج ۱۱ ،ص ۷۸۳ ،ح ۱ .

البته می گوییم:

اولا، مثالی که آقای خوئی زدند مثال خوبی است. خیلی مثالهای دیگر هم به همین نحو وجود دارد مثل روزه مستحبی که می توان آنرا تا غروب به هم زد یا روزه قضاء واجب را می توان قبل از ظهر به هم زد و یا روزه های واجب موسع دیگر را هم تا غروب می شود به هم زد ولی ابتدائا نیت کند که روزه دو ساعتی می گیرم، صحیح نیست. یا در عقد ازدواج دائم، شخص بگوید من یک روز ازدواج می کنم، این باطل است ولی اگر ازدواج کرد می تواند بعدا با استفاده از طلاق، ازدواج را فسخ نماید و همینطور در معاملات، اشیاء مختلفی هستند که با آنها می شود معامله را فسخ کرد ولی از اول بخواهد معامله را محدود کند، نمی شود. در تکوینیات هم خیلی از امور تکوینی هستند که طبعاً باقی می مانند و باید عامل مزیل باشد تا آنها را از بین ببرد ولی از اول ، انسان بخواهد حدّ قرار دهد تا خود به خود محدود شود، در اختیار شخص نیست. ثانیا، مثل اینکه آقای خوئی پذیرفته اند که از این روایت استفاده می شود که فسخ جایز است ولی اصلاً از روایت جواز فسخ استفاده نمی شود تا نتیجه گیری شود که بالالتزام از اول هم جایز است. ممکن است سه روز که اعتکاف بجا آورد، خود به خود اعتکاف او تمام شده باشد . شما ببینید در حج می گویند که اگر کسی تقصیر یا حلق کرد، اگر بخواهد متروکات احرام را بجا بیاورد اشکالی ندارد و معنای این کلام، این نیست که می تواند حج خود را فسخ کند بلکه معنایش این است که چون احرامش تمام شده ، هر کاری خواست انجام دهد بلا اشکال است یا می گویند بعد از غروب یا مغرب اگر غذا خورید ، اشکالی ندارد و این نه به عنوان فسخ الصوم است بلکه چون عمل تمام شده، انجام مبطلات بلا اشکال است. حال در بحث ما هم این روایت که می گوید بعد از ثلاثه می تواند خارج شود ، ممکن است در صدد این باشد که بگوید که چون عمل تمام شده خروج جایز است نه آنکه به عنوان فسخ جایز باشد . ممکن است روایت بگوید اگر بعد از اعتکاف سه روزه، کمتر از دو روز اقامه نمود، با همان روز سوم اعتکاف، خارج شده است یا ممکن است در سر روزهای کامل و غیر تنصیف شده، خارج شده باشد مثلا سر چهار روز، خارج شده باشد. لذا می گوییم از این روایت استفاده نمی شود که بعد از سه روز اگر در بین روز خارج شد تا آن نصف هم اعتکافش باقی بوده است.

ص: ۴۹۰

ثالثا، آقای حکیم فرمودند که مسئله صحت اضافه نمودن قسمتی از شب را ، بنابر تبعیت شب از روز می فهمیم ولی می گوییم: احتیاج به تبعیت ندارد. از مفهوم همین روایت استفاده می شود که اگر اقامه دو روز کامل نشد بخواهد خارج شود اشکالی ندارد . حال اگر قبل از اینکه دو روز کامل بشود ، شب شده و در نصف شب بخواهد خارج شود اشکالی ندارد. پس خود اطلاق دلیل اقتضا می کند بعض از شب هم شد همین حکم وجود دارد و احتیاج به دلیل تبعیتی که بعدا بحث آن می آید و آن هم در موارد خاصه است نداریم چنانچه مرحوم حکیم می فرمود .

البته می گوییم ممکن است که ما با استفاده از ادله)مثل روایات مربوط به اعتکاف پیامبر(ص)(به تفصیل قائل شویم و بگوییم اعتکاف پیامبر(ص) در دهه آخر ماه مبارک رمضان چند اعتکاف نبوده است بلکه یک اعتکاف ده روزه بوده لذا اگر کسی از اول نیت کرده باشد، می تواند ده روز، یک ماه، یک سال، ... یک اعتکاف مستمر داشته باشد ولی اگر نیت سه روز کرد و آن اعتکاف خودش را انجام داد، دوباره اگر بخواهد نیت کند، آن اعتکاف جدید می شود که لااقل باید سه روز شود.

آیا از جانب اکثر برای اعتکاف حدی هست؟

مرحوم سید فرموده است: «و لا حد لأکثره». آقای حکیم برای این مطلب استدلال می کند به بعضی از روایات که می گوید اعتکاف، کمتر از سه روز نخواهد بود. ایشان می فرمایند اینکه تکلیف را از ناحیه اقل معلوم کرده، روشن می کند که اگر از ناحیه اکثر هم حدّی داشت، باید بیان می کرد لذا از این عدم البیان استفاده می شود که نسبت به اکثر محدودیتی در کار نیست. ولی آقای خوئی می فرمایند نه این مطلب دلیل نیست، به خاطر اینکه ممکن است روایت فقط از ناحیه اقل در مقام بیان باشد نه آنکه در مقام بیان تمام جهات باشد . البته ایشان شاهد یا مثالی ذکر نمی کند. ولی می گوییم شما اگر گفتید که نماز نافله از دو رکعت کمتر نمی شود این کلام دلالت می کند که نماز نافله ، مثلا یک رکعتی نمی شود ولی معنایش این نیست که نماز نافله دیگر هیچ حدّی ندارد . لذا این کلام با دلیل دیگری که برای اکثر در نافله حد تعیین نماید منافات ندارد.

«نعم لو اعتکف خمسه أیام وجب السادس بل ذکر بعضهم أنه کلما زاد یومین وجب الثالث فلو اعتکف ثمانیه أیام وجب الیوم التاسع و هکذا و فیه تأمل» در صحیحه ابوعبیده بود که بعد از سه روز اعتکاف اگر دو روز اقامه نمود باید روز سوم را هم بیاورد ولی مورد روایت دو روز بعد از اعتکاف اول بود ، آیا می شود الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم هر دو روزی را باید تمیم نماید خواه در اعتکاف دوم یا اعتکاف سوم یا در اعتکافهای بعدی؟ این حکم موکول است به الغاء خصوصیت یا آنگونه که مسالک (۱) و مدارک (۲) دارند که با عدم قول به فصل حکم مسئله را اثبات نموده اند. البته می گوییم: اثبات عدم قول به فصل خیلی مشکل است چون اگر مسئله از طرف تمامی فقهاء معنون شده بود و گفته بودند که اعتکاف دوم و سوم فرق ندارد، می توانستیم با عدم قول به فصل حکم را اثبات نماییم ولی این گونه نیست. این نحو مسائل را فقط عده ای متعرض شده اند. لذا این عدم قول به فصل فائده ای برای اثبات حکم ندارد زیرا عدم قول به فصل، به عنوان اجماع مرکب، وقتی مثمر ثمر است که برگشت به اجماع بسیط (قول به عدم فصل) بکند. در نتیجه می گوییم فقط اگر کسی توانست الغاء خصوصیت کند این حکم اثبات می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۴۹۲

۱- (۸) -مسالک الافهام ،ج ۲، ص۹۶ .

۲- (۹) - مدارک الاحکام ،ج ۶، ص۳۱۹ .

وجوب یا عدم وجوب اعتکاف روز نهم ۹۰/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

وجوب یا عدم وجوب اعتکاف روز نهم:

بحثی که گذشت یک مقداری ناقصی داشت. بحث این بود که اگر کسی بیش از دو دفعه و دو تا سه تایی اعتکاف کرد و او در اعتکاف سومش بود و دو روز از اعتکاف سوم را هم بجا آورده است ـ البته از جهتی یک اعتکاف است یعنی در حقیقت روز هشتم اعتکاف است که دو تا از سه تا را بجا آورده است و امروز با ضمیمه می شود: نه تا ـ آیا این مانند همان دو روز اول و روز پنجم است که باید ضمیمه کرد و در نتیجه می شود: نهم؟ یا نه، آزاد است. همان طور که در هفتم آزاد بود، هشتم هم آزاد باشد و دیگر لازم نباشد نهم را بجا بیاورد.

یکی از وجوهی که خواسته اند بگویند بر این که شخص الزامی ندارد آن روز را روزه بگیرد، این است که پیغمبر اکرام(ص) بیست روز روزه گرفته بوده است برای اعتکاف و بیست و یکم را اعتکاف نکرده بوده اند. با این که اگر قرار باشد هر دو روزی، روز سوم هم ضمیمه بشود، در هجده روز دو روز دیگرش که شده است: بیست روز، پس باید بیست و یکم هم ضمیمه بشود. این را از ما سوال کردند، ما عرض کردیم که این دو اعتکاف بوده است: دو ده تایی بوده است، نه یک بیست تایی. پیغمبر(ص) ده تای اول را قضای اعتکاف سابق بجا آوردند و ده تای دوم را اداء. اعتکاف در آنجا نُه بعلاوه یک بوده است و آن دیگری هم نُه بعلاوه یک بوده است، هر دو از هم جدا بوده اند. این، مورد بحث نیست، مورد بحث این است که از اول اگر کسی نیت کرده باشد: یک ماه در اعتکاف بماند، آیا اگر بیست روز را گرفت باید بیست و یکم اش را هم بگیرد؟ یا اگر بیست و یک روز را نیت کرده بود، آیا اگر بیست روز را گرفت ملزم است بعدی را هم بگیرد؟ اینها مورد بحث بودند. این عمل پیغمبر(ص) شاهد بر هیچ طرفی نیست.

ص: ۴۹۳

اما عدم قول به فصلی که آقایان می گفتند، ما از اول، قائلینی را که در اختیار ما بود مراجعه کردیم ـ فقه رضوی و صدوق و ابن جنید و هر کسی که تا زمان شهید اول بود ـ یک نفر قائل نشده بود بر این که در هشت روز باید روز نهم را هم بگیرد. در اینها بعضی اقتصار کرده بودند به همان سه روز اول و دوم را ذکر نکرده بودند. عده ای هم آن روز دوم و روز پنجم هر دو را ذکر کرده بودند. ولی یک نفرهم روز هشتم ذکر نکرده بود. اول کسی که این را عنوان کرده است شهید اول، آن هم در اواخر عمرش که دروس را می نوشته است، این را الحاق کرده است. در لمعه و غایه المراد و امثال اینها هم ذکر نکرده است. بله عده دیگری تبعیت کرده اند از شهید اول. این هیچ گونه شاهدی نیست بر این که اجماعی ثابت شده بوده است و از شریعت این گونه ثابت شده بوده است که یا همان یک دفعه [اعتکاف] است یا اگر یک دفعه نشد و روز دوم شد، هر دویی این حکم را دارد. در یک ماه یا در دو ماه هم اگر انسان دو روز را بجا بیاورد، باید هر دویی سوم بشود و هیچ دویی نیست مگر این که سه بشود. یک چنین چیزی در کلام غیر از شهید اول در قبلی ها نیست.

بعضـی هـا هم اینجا را قیاس کرده انـد به حـج؛ همان طور که در حـج با شـروع بایـد تمام بشود، این هم چنین است. این دلیل صحیح نیست؛ چون اگر قرار بر قیاس باشد، به سایر مسـتحبات قیاس شود، نه به این یک مسـتحب در باب حج. وجه دیگر این است که روایـات متعـددی هست که از این روایات اسـتفاده می شود که در صورت شـروع اگر سه مرتبه را بجا آورده است و بعـد فسـخش کرد، این کفاره نـدارد؛ اما اگر هنوز سه مرتبه را بجا نیاورده باشـد، این کفاره دارد و باید کفاره ظهار بدهد. آن گاه ثبوت کفاره برای ناسـی برای جبران نیست بلکه برای مؤاخذه است. این مؤاخذه علامت این است که حرام است کسی که هنوز سه روزش تمام نشـده است بخواهـد تمام کنـد. این دلیل را هم گفته اند: اگر اشـکال سـندی در این روایت نکنیم، نهایتا این اطلاقی است و اطلاق را به وسیله دلیل خاصی که روایت خاصی هست تخصیص می زنیم.

یک عده ای هم که اینها کم هم نیسـتند قائل شده اند: اصلاً اگر دومی را هم بجا آورد لازم نیست کامل بجا آورده بشود. این را سید مرتضی در ناصریات، محقق در معتبر، سبزواری در ذخیره و کفایه، علامه در منتهی، تحریر، تذکره و مختلف قائل شده اند. علامه در بعضـی از کتاب هایش نسـبت به قیل داده شده است که آن هم مشعر به همین مطلب است؛ مثل ارشاد که به قیل نسـبت داده شـده است. در قواعد تعبیر به قولٌ کرده است. این ها قائل شده اند بر این که اصـلاً واجب نیست حتی دومی را هم بجا آوردنـد. عـده ای هم گفته اند: اگر دومی را بجا آورد باید سومی را هم بجا بیاورد اما اولی را بجا آورد لازم نیست دومی را بجا بیاورد. این را هم جماعت زیادی قائل شده اند. این قول در بین متأخرین غلبه کرده است.

ص: ۴۹۶

در این اقوال آنهایی که قائل شده اند به وجوب اتمام ــ یا از اول یا بعد از دومی ــ راجع به اشتراط گفته اند: اگر کسی شرط کرده است با خداوند: اگرمشکلی برای او پیدا شد، با اذن خداوند آزاد باشد و بتواند خارج بشود. این ها گفته اند: در اثر این اشتراط، جواز خروج هست؛ چه در همان اوائل که جایز نبود خروج و چه بعد از دومی که جایز نبود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب اعتکاف بعد از شروع ۹۰/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

وجوب اعتکاف بعد از شروع:

راجع به اعتکاف آیا واجب می شود با شروع یا نه؟ در مسئله اقوالی هست که هیچ کدام از آنها ندرت ندارند. عده ای قائل شده اند به وجوب: مبسوط، کافی ابو الصلاح، غنیه ــ که دعوای اجماع هم کرده است ــ جامع الخلاف، اشاره السبق علاء الدین حلبی. اینها قائل شده اند که با شروع لازم می شود. عده ای هم که کم هم نیستند ــ یعنی در کتب زیادی است اگر عدد هم زیاد نباشد ــ اینها قائل شده اند: مطلقا در مندوب واجب نیست. این را سید مرتضی، علامه، معتبر محقق و ابن فهد در مهذب البارع و مقتصر قائل شده اند. البته همین ابن فهد در این دو کتابش به علامه نسبت داده است: قولٌ للعلامه که بعد از دو روز واجب می شود. نسبت بعد از دو روز البته جماعت کثیری قائل اند و دعوای شهرت هم نسبت به این قول سوم شده است. البته بعد از دو روز را مشکل است شهرت بگوییم، آن را نهایتا اشهر باید تعبیر کنیم. این اقوال در مسئله هست.

ص: ۴۹۷

اما در روایات، به حسب ظواهر روایات، همان که اشهر قائل شده اند، صحیح می باشد. در وجوب با شروع عرض کردیم به «لاـ تُبْطِلُوا أَعْمـالَکُمْ» تمسک شده است و به ثبوت کفاره. ثبوت کفاره از این جهت است که اگر یکی از این محرمات را بجا آورد، علی وجه الاطلاق کفاره برای معتکف ثابت است. مثلا جماع کند کفاره اثبات می شود. چون کفاره به عنوان مؤاخذه است ــ نه به عنوان جبران ــ و این دلیل بر حرمت فسخ و رفع ید کردن از اعتکاف است. چون بعضی اشکال کرده اند: ممکن است کفاره داشته باشد ولی حرام نباشد که آن در موارد جبران است. البته در موارد جبران هم اختیاراً جایزنیست، کفاره در مواردی است که لعذرٍ باشد و الاـ مختاراً اگر باشد، سابقاً عرض می کردیم: این مسلک مسیحی ها و بهائی ها است که هر کسی پول داشته باشد، هر گناهی را می تواند انجام دهد. چون جهنم و بهشت را می خرد و با پول مشکل حل می شود و این قانون برای افراد بی پول ها است. پس این عمداً جایز نیست، حتی در آن مواردی که جبران هست.

علی أی تقدیر اینها تمسک کرده اند به «لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ» که در قرآن هست و ثبوت کفاره هم که در روایات هست. شهید اول که مطابق قول اشهر بین دو روز و کمتر از دو روز تفصیل قائل بود. در غایه المراد هم اول همان اشهر را اختیار کرده است ولی در آخر بحث اعتکاف که می خواهد تمام بشود می گوید: ممکن است ما با همین ثبوت کفاره و «لا تُبْطِلُوا» قائل بشویم بر این که حرف شیخ در مبسوط درست است. بعد از آن یک «إن قلت و قلت» هم مطرح کرده است که جواب از مخالف

خواسته است بدهد. مدرک برای وجوب، این دو دلیل است.

ص: ۴۹۸

دیروز عرض شـد: آیه قرآن که می فرمایـد: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکَمْ»، سیاق این را اگر کسی نگاه کنـد می فهمـد، به دلیـل ارتباطی که بین جمله ها است، «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ»، این است که نصفه کـاره عمل را نگذاریـد، این مفادش همان طور که فهمیـده انـد، یعنی اطاعت کنیـد خـدا و پیغمبر را و با ترک اطاعت، کارهایی را که کرده ایـد «هَباءً مَنْثُورًا» (۱) نکنیـد. می خواهد بگوید اگر کسی قبول نکند پیغمبر را آن عملش دیگر هیـچ است. آیـات دیگری هم که هست که مفـادش این است. و خود ابطـال هم ظاهرش یعنی ابطال مطلق، یعنی هیـچ و اصـلاً کأن لم یکن بشود. و این معنا در ناقص، باطل مطلق نمی شود و آن یک مقداری را که آورده است ثواب انقیادی دارد. (۲)

و در بحث قبلی هم عرض شـد که اگر به معنای این باشـد که نصف شد، این را نباید رها کرد، این ــ علاوه بر این که نصـفه، بطلان مطلق نـدارد ــ بایـد تخصـیص اکثر باشد؛ چون نادری از مسـتحبات اند که با شـروع واجب می شوند: یکی حج است و اگر دومی داشـته باشـد همیـن در بـاب اعتکـاف است. البته نمـاز مسـتحبی را هم بعضـی از افراد نـادر گفته انـد که در آن هم خلافش ثابت است.

۱- (۱) ــ الفرقان/۲۳.

۲- (۲) ــ (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:)...در آن هم احتمـال قوی هست که واجبات مسـتقله مراد باشـد نه ناقص. انسان یک عمل کـاملی را که انجـام داده است به وسـیله گـاهی ریا ابطالش می کنـد. چیزهایی که حبط عمل می شود، این مطلب راجع به آن است که یکی از آنهـا هم عبـارت از کفر است، انسـان اگر اعتقـاد نداشـته باشـد عمل باطل می شود. اگر بعـداً مرتـد بشود آن اعمال دیگرش هم حبط می شود. اینها ناظر به این است.

روایات در مسئله:

روایت اول:

یکی از روایات، روایت زراره است. این روایت به سند کافی ــ بنابر مختار ما ــ صحیحه است. سهل بن زیاد ولو در طریقش هست ولی اشکالی نیست. «عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب» و در طریق تهذیب و استبصار این است: «علی بن الحسن عن محمد بن علی عن الحسن بن محبوب». طریق دوم را ما صحیح نمی دانیم؛ چون محمد بن علی یا ابوسمینه است و یا شخص مجهول دیگری است. ولی در آن سند اول اگر کسی در سهل اشکال نکند، روایت را باید صحیحه دانست. «عن علی بن رئاب عن زراره قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الْمُعْتَكِفِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ قَالَ إِذَا فَعَلَ فَعَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُظَاهِرِ» (۱) . به طور کلی فرموده است: همان در روز اول هم اگر این کار را کرد کفاره برای او هست؛ پس بنابراین همان روز اول هم بخواهد فسخ کند حرام است. در جعفریات هم دارد: «عن علی علیه السلام قال المعتکف إذا وطئ أهله و هو معتکف فعلیه کفاره الظهار». این البته مؤید آن است.

روایت دوم:

روایت دیگر روایتی است که کلینی و صدوق نقل کردند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ (۲) عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلَهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلَهِ مَنْ أَفْطَرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَان». (۳)

ص: ۵۰۰

۱- (۳) ــ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۹؛ باب المعتکف یجامع أهله ؛ ج ۴، ص : ۱۷۹.

۲- (۴) ــ در اینجا فقیه هم از عبدالله بن مغیره نقل می کند.

۳- (۵) ــ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۹؛ باب المعتکف یجامع أهله ؛ ج ۴، ص : ۱۷۹.

در این روایت هیچ اشکالی نیست. اگر فی الجمله کسی بخواهد اشکال کند، در سماعه بن مهران است. او هم در وثاقتش حرفی نیست، بحث در این است که آیا امامی است یا نه. احتمال اقرب این است که او امامی است. شیخ فرموده است: واقفی است. قبل از شیخ هم صدوق تعبیر واقفی کرده است. ولی اشخاص دیگری مثل نجاشی که بعد از اینها کتاب نوشته است و شیخ مفید در آن رساله عدیده اش و کشّی در روایات... و برقی، اینها اصلًا اشاره ای نکرده اند به واقفی بودن او، با این که سماعه از معاریف است و بزرگان از او احادیث زیادی نقل کرده اند. او واقفی اگر بود، این مخفی نمی ماند. تعبیر نجاشی «ثقهٌ ثقهٌ» است در حالی که معمولاً این چنین تعبیر نمی کند اگر یک ثقه متعارف باشد. کتابش را هم جماعت کثیری روایت کرده اند. خیلی مورد قبول بوده است. بعضی ها هم به یک نحوی گفته اند که اصلًا در زمان حضرت صادق(ع) وفات کرده است که نجاشی این را مناقشه می کند و می گوید: او روایت از حضرت موسی بن جعفر(ع) دارد. ابن غضائری هم هیچ چیزی درباره او ذکر نکرده است. علی أی تقدیر این روایت اقل مرتبه اش این است که موثقه باشد.

روایت سوم:

روایت دیگر روایت سماعه است که در آن علی بن حسن در طریقش هست که موثقه است: «قال سَأَلْتُهُ عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلَهُ قَالَ عَلَيْهِ مَا عَلَى الَّذِی أَفْطَرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينا». (۱)

۱- (۶) ــ تهذیب الأحکام؛ ج، ص: ۲۹۲؛ ۶۶ باب الاعتکاف و ما یجب فیه من الصیام ؛ ج ۴، ص : ۲۸۷.

روایت چهارم:

روایت محمد بن سنان عن عبد العلی بن أعین است. ما محمد بن سنان را ثقه می دانیم. عبد العلی بن أعین را شیخ مفید در عدیده جزء آنهایی که «لا طعن فیهم» و جزء اعلام رؤسائی که چنین و چنان اند آورده است (۱) . «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ وَ هُوَ مُعْتَكِفٌ لَيْلًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ قَالَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ وَطِئَهَا نَهَاراً قَالَ عَلَيْهِ كَفَّارَتَانِ». (۲) فقیه هم به عنوان «قد روی انّه ان جامع باللیل فعلیه کفاره واحده، و ان جامع بالنهار فعلیه کفارتان» دارد.

روایت پنجم:

در روایت صحیحه ابی ولاد حناط دارد: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ امْرَأَةٍ كَانَ زَوْجُهَا غَائِباً فَقَدِمَ وَ هِيَ مُعْتَكِفَةٌ بِإِذْنِ زَوْجِهَا فَخَرَجَتْ حِينَ بَلَغَهَا قُدُومُهُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَى بَيْتِهَا فَتَهَيَّأَتْ لِزَوْجِهَا حَتَّى وَاقَعَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَتْ خَرَجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ لَمْ تَكُنِ اشْتَرَطَتْ فِي اعْتِكَافِهَا فَإِنَّ عَلَيْهَا مَا عَلَى الْمُظَاهِرِ». (۳)

یعنی هنوز سه روز تکمیل نشده اگر خارج شود جایز نیست. این در حالی است که قبلاً هم اشتراط در اعتکاف نکرده باشد؛ چون بعداً خواهیم خواند که مستحب است که قبلاً شرط کند و بگوید که اگر مشکلی پیدا شد بتواند خارج بشود، یا مطلقا بتواند خارج بشود ــ علی الخلاف ــ این اشتراط مجوز می شود. می گوید: اگر اشتراط نکرده خارج شود باید این حکم را دارد.

ص: ۵۰۲

۱- (۷) ــ من نمی دانم ابو غالب زراری در رساله اش درباره عبد العلی بن أعین چه دارد. در آنجا ممکن است مدحی معتنا به داشته باشد.

۲- (۸) ــ من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۱۸۸؛ باب الاعتکاف ؛ ج، ص : ۱۸۴.

۳- (۹) ــ الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۷؛ باب أقل ما یکون الاعتکاف ؛ ج ۴، ص : ۱۷۷.

در معتبر جواب داده است که این روایات خللی در سندشان هست. علاوه بر این، اینها محمول به واجب اند، نه اعتکاف مستحب که مورد بحث ما است. ولی در اسناد اینهایی که ما خواندیم خللی نیست. به خصوص در آن آخری که صحیحه ابی ولاد حناط است، هیچ در آن بحثی نیست و محل اختلاف انظار هم نیست. ولی چیزی که به نظر می رسد ــ با قطع نظر از جمع بین ادله ــ این است که سؤالاتی که کرده اند که معتکفی که این کار را کرده است، احتمال بسیار قوی عبارت از این است که اصلاً سؤال راجع به کفاره است، نه اینکه سماعه بن مهران نمی دانسته است که کسی که معتکف است نباید جماع

کند. اینها جایز نیست. وجه سؤالش عبارت از این است اگر این کار را کرده است چه باید بکند. نمی خواهد بگوید: هل یجوز این کار بکند یا نه. سؤال از جواز نیست، سؤال از تبعات عمل است. (۱) - (۲)

اقتضای جمع مابین ادله:

خلاصه این روایات اگر ما ظهورشان را هم بپذیریم ــ همان طوری که محقق فرموده است ــ جمع بین ادله اقتضا می کند که ما یا حمل به واجب بکنیم یا بگوییم بعد از دو روز است؛ چون تقریباً فرد ظاهرش بعد از دو روز است. مثل آن روایت ابی ولاد که صحیحه است می گوید: سه روز نشده است، این نوعاً فرد ظاهرش این است که اکثر را بجا آورده است ولی تا آخر نرسانده است. اما تازه شروع کرده باشد را هم شامل بشود بالاطلاق، این یک اطلاق ضعیفی است. اطلاق خیلی واضح و روشن این است که آن دو را بجا آورده باشد. آن گاه درجمع ما بین روایات ما حمل کنیم به این صورت، جمعاً یک فرد ظاهر را حفظ کردیم و یک فردی که مخفی تر بوده است را خارج کردیم. (۳)

۱- (۱۰) ــ (پرسش:...پاسخ استاد:) بله اطلاق ندارد، قهراً ذاتاً تمسک کردنش محل اشکال است.
۲- (۱۱) ــ (پرسش:...پاسخ استاد:) اطلاق ندارد می خواهد بگوید کسی یک چنین خلافی انجام داده است ومفروض است که یک خلافی انجام داده است ــ حال یا روز دوم بوده است یا واجب بوده است که خلاف انجام داده است یا چه بوده است ــ از این دیگر اطلاق گرفته نمی شود. کفاره اش چه هست یعنی چه تبعه ای دارد.
۳- (۱۲) (پرسش:این دیگرنباید کفاره جماع راداشته باشدبلکه کفاره ترک را...پاسخ استاد:)اگر دنبالش جماع بکند همین کفاره را دارد. این اشکال عقلی ندارد ولو ترک مبطل است ولی همین که قبلاً ـ صلاحیت داشت وبرای جماع رفت، آن جماعش کفاره دارد، این اشکال عقلی ندارد ولو قبلاً هم باطل شده باشد. این برای جماع باطل کرده است و نخواسته است خودش ضبط کند. شهوت مانع شده است واو برای این، بیرون رفته است.این ازلسان روایت معلوم ا ست.

شمول حکم دو روز اول بر روز پنجم:

بحث دیگری در اینجا است که دلیل بر حرمت خروج که در صحیحه محمد بن مسلم هم است ــ که هم به طریق صحیح نقل شده است و هم به طریق موثق ــ می گوید: از سه روز، دو روز را که بجا آورد، حق ندارد خارج بشود. بحث است که آیا این مخصوص برای همان روز دوم است که جایز نیست خارج بشود یا اختصاص به این ندارد؟ اگر روز پنجم هم کسی که پنج روز پشت سر هم بجا آورد، آن دومی بعد از سه را هم بجا آورد، باید آن را به شش برساند؟ مشهور ما بین علماء این است که می گویند: فرقی ندارند؛ ولی در بعضی از کتب سابقین اقتصار کرده اند و فقط روز دوم را ذکر کرده اند. از شهید اول محقق قمی نقل می کند که ایشان چنین فرموده است... که سید عمید الدین همشیره زاده علامه هم می گوید: فقط همان سه روز اول است و در روز دوم واجب است و در بقیه اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقوال فقهاء در مورد وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن ۹۰/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

اقوال فقهاء در مورد وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن

در مورد حکم به وجوب ادامه اعتکاف و حرمت فسخ آن چند قول در بین فقهاء وجود دارد:

قول اول، قول به وجوب اعتکاف و حرمت فسخ آن به مجرد شروع اعتکاف است. هشت نفر از بزرگان در هشت کتاب به این قول، قائل شده اند که البته عبارت هایشان فی الجمله با هم تفاوت دارد ولی این قول، قول شاذ و نادری نیست. دلیل این قول هم همان بود که قبلاً عرض کردیم. اما قائلین:

ص: ۵۰۴

۱ و ۲ ــ مرحوم شیخ در مبسوط (۱) و قطب الدین کیذری در اصباح (۲) . تعبیر هر دو این است که «فإن لم یشترط وجب علیه بالدخول فیه تمام ثلاثه أیام» که با توجه به قید ان لم یشترط معلوم می شود فقط در صورت عدم اشتراط چنین نظری را قائلند (۳) .

۳ ــ شهید اول در غایه المراد، ایشان در ابتدا به قول اشهر (وجوب روز سوم بعد از اقامه دو روز) قائل شده است (۴) . ولی در اواخر بحث اعتکاف به این قول تمایل پیدا نموده و فرموده: و یمکن تقویه مذهب المبسوط فی الوجوب بالشروع. (۵)

۴ ــ ابو الصلاح در کافی، تعبیر ایشان این است که «فهو بالخیار ما لم یعزم علی صومه و یدخل المسجد عازما علیه فیلزمه المضیّ فیه ثلاثه أیّام» (۶) که موقع ورود اگر عزم دارد که روزه بگیرد، آن موقع، این حکم مترتب است پس بنابر ظاهر عبارت ایشان اگر کسی این مسئله را نمی داند که باید سه روز متصلاً روزه بگیرد ولو به قصد اعتکاف وارد مسجد شده و

نمی خواهـد خارج شود، این حکم را نـدارد زیرا قیـد نمود که باید عازم هم باشد البته هر چند از احکام اعتکاف این است که سه روز متصلاً باید بگیرد ولی آن را هم باید قصد کند، دلیل بر آن نداریم.

۱- (۱) - مبسوط،ج۱ ،ص ۲۸۹.

۲- (۲) - اصباح الشیعه ، ص۱۴۶.

۳- (۳) - هر دو تصریح نموده انـد: مـتی شـرط المعتکف علی ربه أنه متی عرض له عـارض رجع فیه، کـان له الرجوع إلاـ إذا مضی یومان فإن علیه إتمام الثلاثه.

۴- (۴) - غایه المراد، ج ۱، ص ۳۴۷.

۵- (۵) - همان، ص ۳۵۸.

۶- (۶) - الکافی فی الفقه، ص ۱۸۶.

۷ و ۸ و ۹ _ غنیه (۱) و جامع الخلاف (۲) و اشارات السبق (۳) که چنین تعبیری (تقریبا) دارند «یجب بالدخول فیه المضی فیه ثلاثه أیام».

۱۰_ مرحوم ابن براج در مهذب. ایشان اول مطابق اشهر قائل است و فرموده «فإن اعتکف یومین و أراد ان یفسخ الاعتکاف لم یکن له ذلک و علیه ان یتم ثلاثه أیام، لأنه إنما یجوز له الفسخ إذا لم یتمم یومین».

ولی بعد چنین می گوید: «و المندوب یجب بالدخول فیه و لا یجوز فسخه له کما لا یجوز فسخ الواجب منه» (۴) .

البته خلاف و مبسوط، تعابیری دارند که به حسب ظاهر متناقض به نظر می آیند و حل آن را ما نتوانستیم پیدا کنیم و دیگران هم چیزی ذکر نکرده اند.

قول دوم، قول انکار وجوب ادامه و امکان فسخ حتی در روز سوم است. قائلین به این قول در دلیل نظر خود گفته-اند: اصل عدم تعیّن است. واجب شدن یک مستحبی با شروع به آن یا بعد از گذشت مقداری از زمان، خلاف قواعد اولیه است. اصل برائت هم، اقتضا می کند که واجب نشود و وجوبی بر عهده شخص نیاید. لذا قائل به وجوب ادامه، باید دلیل اقامه کند و در مورد روایاتی که قائلین به وجوب، به عنوان دلیل مطرح کرده اند، گفته اند غالباً اشکال سندی دارند و بعضی هم اشکال دلالی. لذا روایات را خوانده و اشکالات آنها را طرح نموده و به نقد آن اشکالات می پردازیم:

۱- (۷) - غنیه، ص ۱۴۷.

۲- (۸) - جامع الخلاف، ص ۱۶۹.

۳- (۹) - اشاره السبق، ص۱۱۵.

۴- (۱۰) - المهذب، ج ۱، ص ۲۰۴.

روایت محمد بن مسلم (۱) بر اساس نقل مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار: «علی بن الحسن» که مراد علی بن الحسن بن فضال است «عن الحسن» مراد حسن بن محبوب است «عن ابی ایوب» مراد ابی ایوب خراز است. خراز صحیح تر از خزاز است «عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال إذا اعتکف الرجل یوماً و لم یکن اشترط فله أن یخرج و أن یفسخ الاعتکاف و إن أقام یومین و لم یکن اشترط فلیس له أن یخرج و یفسخ اعتکافه حتی تمضی ثلاثه أیام» اشکال سندی کردند که علی بن الحسن، فطحی است پس روایت، حجت نیست که می گوییم در بحث خودش، ثابت شده که روایات موثقه معتبر است مخصوصا اینکه علی بن حسن بن فضال در درجه اول وثاقت است. لذا از این ناحیه اشکالی نیست و علاوه اگر اشکال هم از این ناحیه باشد، این روایت در فقیه به طریق صحیح (۲) نقل شده است. البته محمد بن موسی بن المتوکل که در سند قرار گرفته توثیق صریح ندارد. اگر کسی شیخوخیت در اجازات را در توثیق کافی بداند چون محمد بن موسی بن متوکل، شیخ اجازه مرحوم صدوق است، کفایت می کند ولی اگر کسی کافی ندانست، مرحوم سید بن طاووس در مورد سند یک روایت که در آن محمد بن موسی بن متوکل واقع شده، چنین تعبیر کرده است: «رواه الحدیث ثقاه بالاتفاق» (۳) . ایشان، دعوای اتفاق در توثیق تمام روات آن روایت نموده که یکی از آن روات، محمد بن موسی بن متوکل است. و چون در کلمات قوم به توثیق او تصریح نشده گمان می کنم مراد از اتفاق، شهادت عملی بر قبول کردن روایات اوست یعنی دیده که هیچ کسی از فقها بزرگ، مناقشه ای در روایاتی که محمد بن موسی بن متوکل در طریقش هست، نکرده اند پس گفته او ثقه است بالاتفاق. حال اگر کسی طریق صدوق را هم دچار مشکل دانست، در نقل کلینی دیگر هیچ بحثی نیست: «عِـدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ» مراد احمد بن محمد بن عیسی است و عِدَّةٌ ابن عیسی مشخص اند و همگی از ثقات اند «عن ابن محبوب عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم» پس از نظر سندی، اشکالی در روایت نیست. از نظر دلالت هم، ظهورش قابل انکار نیست. لذا می گوییم دلالت این روایت کامل است و مطابق این روایت هم اشهر عمل کردند.

۱- (۱۱) - جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۷۶۹، ح ۶.

۲- (۱۲) - و ما کان فیه عن أبی أیّوب الخزّاز فقد رویته عن محمّد بن موسی بن المتوکّل ــ رضی اللّه عنه ــ عن عبد اللّه بن جعفر الحمیریّ، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب عن الحسن بن محبوب، عن أبی أیّوب إبراهیم بن عثمان الخزّاز، و یقال إنّه إبراهیم ابن عیسی (من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۹).

۳- (۱۳) - فلاح السائل، ص۱۵۸.

روایت ابی عبیـده: این روایت ولو درباره فروع مسئله است ولی از آن، حکم اصل مسئله هم استفاده می شود. نقل تهـذیب و استبصار چنین است: «علی بن الحسن عن عمرو بن عثمـان عن الحسن بن المحبوب عن ابی ایوب عن ابی عبیـده عن ابی جعفر علیه السلام قَالَ الْمُعْتَكِفُ لَا يَشَمُّ الطِّيبَ وَ لَا يَتَلَذَّذُ بِالرَّيْحَانِ وَ لَا يُمَارِي وَ لَا يَشْتَرِي وَ لَا يَبِيعُ قَالَ وَ مَنِ اعْتَكَفَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهُوَ يَوْمَ الرَّابِعِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ زَادَ ثَلَاثَةً أُخْرَى وَ إِنْ شَاءَ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخَر» بعضـی در این روایت اشـکال سـندی کرده و گفته انـد علی بن الحسن بن فضال، فطحی است و روایت معتبر نیست. عرض کردیم تـا زمـان محقق اردبیلی این اشـکال سـندی مطرح بوده است. حـتی اسـتاد محقق اردبیلی، شـهید ثـانی هم، همین اشـکال را دارد یعنی از مرحوم علامه گرفته تا شـهید ثانی هر کسـی این روایت را مطرح کرده، اشکال سندی نموده است ولی مرحـوم محقق اردبیلی توجه کرده که بنـابر نقـل تهـذیب و اسـتبصار، علی بن حسن در طریقش قرار گرفته و روایت موثقه می شـود ولی بنـابر طریق کلینی «عـده من اصـحابنا عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ» دیگر هیچ اشـکالی وجود ندارد. و همینطور بنابر نقل فقیه هم اشکالی نیست. البته از ناحیه دلالت، مراجعه نکردم ببینم اشکال کرده اند یا نه ولی یکی از اشـکالات خیلی رایـج در مسـند مرحـوم نراقی، اشـکالی است که در خیلی از مبـاحث، آن را مطرح می کنـد و اینجـا هم امکـان طرح دارد. ایشـان اخبـار در مقـام انشاء را اعم از حکم الزامی می دانـد بر خلاف متأخرین که آن را، از امر و نهی انشائی، قوی تر می داننـد (البته اگر اقوی ندانیم، اضـعف نمی دانیم). لذا می گوید اگر اخبار در مقام انشاء اسـتعمال شد، دلالت بر الزام نمی کنـد نه در طرف اثبات (امر) و نه در طرف نفی (نهی) و اگر کلامی مردد بین اخبار و انشاء شد، نتیجه تابع اخس مقدمتین است و حکم اخبار را پیدا می کند. حال در این روایت که حضرت می گویند: «و إن أقام یومین بعد الثلاثه فلا یخرج من المسجد حتّی یتمّ ثلاثه أیّام أُخر» فلا یخرج می تواند اخبار باشد و می تواند انشاء باشد، فلا یخرجْ. پس دیگر دلالت بر طلب الزامی نمی کنـد. ولی این کلـام درستی نیست، در نزد متـأخرین مسـلم شـده که ظهور اخبـار در چنین مقامی کمتر از انشـاء (امر و نهی) نیست علاوه بر این با ملاحظه صـدر روایت، ذیل، ظهور در الزام پیـدا می کنـد. حضـرت می گوینـد «و من اعتکف ثلاثه أیام فهو یوم الرابع بالخیار ان شاء زاد ثلاثه أیام أخر، و ان شاء خرج من المسجد» یعنی بر اساس خواست شخص، انتخـاب هر کـدام از این طرف و آن طرف برایش جـایز است و امـا در ذیـل، مقابـل این جواز می گوینـد «فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخَر» که معلوم می شود الزام مراد است نه اخبـار صـرف. لـذا می گوییم این روایت از نظر دلالت هم کامل است.

ص: ۵۰۸

البته قائلین به وجوب روز سوم بعد از اقامه یومین، می گویند هر چند در این روایت در مورد وجوب روز سوم اعتکاف اول، بحثی نشده ولی از اینکه حضرت فرموده اند اگر بعد از اعتکاف سه روز اول، دو روز دیگر هم اقامه نمود، روز سوم واجب می شود، بالاولویه فهمیده می شود که حکم روز سوم در اعتکاف اول نیز همین است مخصوصا با انضمام روایاتی که می گوید اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود.

خلاصه از ادله استفاده می شود که هم روز دوم و هم روز پنجم را اگر اقامه نمود ادامه اعتکاف در روز سوم یا روز ششم لازم است. البته از نظر اقوال هم، قائل به این قول زیاد است یا اقلاً اشهر است.

و اما راجع به اینکه آیا این حکم در هر سومین روز اعتکاف ادامه دار وجود دارد؟ بستگی به الغاء خصوصیت در روایت دارد البته چنانچه قبلا گفتیم بعضی مثل صاحب مسالک و صاحب مدارک به عدم قول به فصل تمسک نموده اند که عرض کردیم که تا زمان شهید اول هیچ کسی اصلاً طرح این مسئله را نکرده است لذا عدم قول به فصل معنا ندارد حتی می توان گفت کسانی که نسبت به غیر از سه روز اول و سه روز دوم، سکوت نموده اند، اگر این سکوت ظهور نداشته باشد که از سه روز اول و دوم تعدی نمی کنند، ظهور در عموم و تسری به روزهای سوم اعتکاف های بعدی پیدا نمی تواند بکند.

البته بعضی خواسته اند این حکم را از روایت ابو عبیده استفاده نمایند. گفته اند حضرت که در این روایت می گویند «مَنِ اعْتَكَفَ ثَلَاثَةَ أَيَّام فَهُوَ يَوْمَ الرَّابِعِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ زَادَ ثَلَاثَةَ أُخْرَى» یعنی روز چهارم مختار است که چهارم و پنجم و ششم را بیاورد «وَ إِنْ شَاءَ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ» و اگر هم نخواست ادامه نداده و از مسجد خارج شود «فَإِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ فَلَا يَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أُخَر» گفته اند مراد از ثلاثه، سه روز دوم است. پس اگر کسی دو روز بعد از روز ششم در مسجد ماند باید روز نهم را هم بماند و به اعتکاف خود ادامه دهد. ولی این، صرف احتمال است که در قبال آن احتمال دیگری است. به اینگونه که حضرت می گویند در روز چهارم مختار است که ادامه داده و روز پنجم و ششم را هم بجا بیاورد ولی اگر روز پنجم ماند، دیگر اختیار فسخ و حق خروج ندارد. لذا می گوییم معلوم نیست مراد از ثلاثه، ثلاثه دوم باشد بلکه شاید مراد همان ثلاثه اول باشد. خلاصه این روایت دلیلی بر مطلب نیست و الغاء خصوصیت هم نمی توانیم بکنیم و تمسک به عدم قول به فصل هم صحیح نبود.

قـول سوم قول به وجوب ادامه روز سوم، فقـط، است که قبلاًـ عرض کردیم که از بعضـی از کتب اسـتفاده می شود که وجوب ادامه فقط در سه روز اول است که اگر روز دوم کامل شـد بایـد روز سوم هم اعتکاف را ادامه دهد ولی این حکم در سه روز دوم وجود ندارد یعنی لازم نیست اگر روز پنجم را ماند، حتما روز شـشم را هم معتکف بماند. مرحوم میرزای قمی می فرمایند (۱) که شـهید اول در حاشیه «منه» دروس می فرمایند که استاد ما سید عمید الدین (همشیره زاده علامه) متمایل بود که وجوب ادامه فقـط از روز دوم به سوم است اما ادامه دادن اعتکاف بعـد از اقامه پنجم و رسانـدن آن به روز شـشم لازم نیست. همچنین دو سه نفر هم از قـدماء هم که متعرض این حکم شـده اند فقط همان سه روز اول را گفته اند و دیگر کلامی نسبت به پنجم و ششم ندارند. آنها گفته اند «لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ» و امثال آن اقتضا می کند که اگر شروع کرد، اعتکاف خود را تا آخر روز سوم ادامه دهـد ولی اگر از سه روز تجاوز کرد هر کجا که خواست فسخ می کند و عمل او هم صـحیح است. حداکثر می خواسـته بیشتر بجـا بیاورد ولی حالا کمتر بجا آورده و این ابطال عمل نیست. ولی می گوییم اگر «لا تُبْطِلُوا اعمالکم» دلیل بر لزوم ادامه در اعتکاف های بعدی نباشد و همینطور روایت محمد بن مسـلم هم شاهد نباشد چون راجع به سه روز اول است ولی صحیحه ابو عبیـده حـذاء دلاـلت می کنـد بر اینکه لاـزم است اعتکاف روز پنجم را به روز شـشم برسانـد پس این نظر هم صـحیح نمی باشد.

ص: ۵۱۰

۱- (۱۴) - غنائم الایام، ج ۶، ص ۱۷۶.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

منظور از یوم در اعتکاف ثلاثه ایام ۹۰/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

«و الیوم من طلوع الفجر إلی غروب الحمره المشرقیه فلا یشترط إدخال اللیله الأولی و لا الرابعه و إن جاز ذلک کما عرفت و یدخل فیه اللیلتان المتوسطان و فی کفایه الثلاثه التلفیقیه إشکال»

چند بحث باید مطرح شود:

یک بحث این است که یوم به چه معنایی است؟ یوم، در استعمالات، دو معنای شایع دارد و شاید در تمام لغات اینچنین باشد: یکی به معنای روز در مقابل شب. مثل اینکه یوم و لیله تعبیر می شود. دوم به معنای ۲۴ساعت (یک شبانه روز). مثلاً گفته می شود سال ۳۶۵ روز است. ۳۶۵ روز که می گوییم یعنی شب داخلش نیست؟ مسلما ۳۶۵، شبانه روز مراد است نه آنکه تنها روز، مراد باشد. حال در این بحث، مراد از یوم، یک شبانه روز است لذا تمام شبها، حتی آن شب اول هم داخل است و الا اگر روز در مقابل شب مراد باشد باید یکی از شبها را خارج بدانیم. در این مطلب حرفی نیست ولی بحثی هست که آیا استعمال یوم در هر دو معنا، به نحو حقیقت است یا اینکه معنای حقیقی اش، معنای اول (روز مقابل شب) است و معنای دوم (یک شبانه روز) مجازی است و استعمال آن بالعنایه است؟ مرحوم آقای خوئی می گویند: ان الیوم ظاهر لغه و عرفا فی بیاض النهار فی مقابل قوس اللیل ... نعم قد یستعمل فی مجموع القوسین اعنی اربعه وعشرین ساعه لقرینه خارجیه تدل علیه (۱) و مثالهایی هم برای قرائن می زنند که البته راجع به اینکه آن قرائن تمام است یا تمام نیست، باید بحث کرد که گمان می کنم سابقاً بحث نمودیم. ولی نکته ای که می خواهم عرض کنم که به طور عموم باید در هر جا آن را در نظر گرفت این است که می بینیم کلمه یوم در لغات مختلف مثل ترکی، فارسی و عربی در هر دو معنا استعمال می شود و احتمال اینکه مشترک لفظی باشد و تصادفاً در هر سه لغت این گونه استعمال شود، بسیار بسیار مستبعد است. لذا این استعمالات یا در جامع ما بین دو معنا است یا یک معنا حقیقی و دیگری مجازی است. در آیات قرآن هم یوم در هر دو معنا استعمال شده البته لیل هم در هر دو معنا استعمال شده یعنی لیل در مقابل نهار و لیل به معنای یک شبانه روز (مثل آیه راجع به حضرت زکریا که گفته رَبِّ اجْعَلْ لِی آیَهً که در جواب آمده قَالَ آیَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَیَالٍ سَوِیّاً (۲) و در آیه ای دیگر چنین تعبیر می کند قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِی آیَهً قَالَ آیَتُکَ أَلَّا تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ إِلَّا رَمْزاً (۳) که از آنجا که هر دو آیه در یک قصه است معلوم می شود مراد از لیل یک شبانه روز است.) خلاصه شهرت بسیار قوی وجود دارد که اگر قرینه ای در کار نباشد یوم به معنای نهار (در مقابل لیل) است. البته اگر به فرض، شبهه ای هم در موارد دیگر داشته باشیم در بحث اعتکاف که اقل آن سه روز است و باید در آن صائم بود و صوم هم در روز است، یک نحوه ظهور عرفی پیدا می کند که مراد از یوم، همان روز در مقابل شب است.

۱- (۱) - موسوعه ، ج ۲۲ ، ص ۳۶۰ .

۲- (۲) - سوره مریم ، آیه ۱۰ .

۳- (۳) - سوره آل عمران ، آیه ۴۱ .

بحث دیگر مربوط به انتهای روز است. آقای خوئی با مشهور اختلافی دارند. ایشان می فرمایند معیار در انتهاء روز، غروب آفتاب است. البته متفاهم عرفی هم به همین گونه است مگر در مقابل، تعبدی از جانب شرع شده باشد که ایشان وجود تعبد از جانب شرع را به طور کلی منکرند. البته بحث این مطلب در جای خودش گذشته که مشهور قائلند که معیار در باب آخر نماز عصر و ابتدای نماز مغرب و در باب روزه، زوال حمره مشرقیه است. و تحقیقاً هم همین مطلب درست است. منتها در باب نماز و روزه روایت وارد شده ولی در باب اعتکاف روایتی وارد نشده ولی از اینکه از شرایط اعتکاف سه روز روزه می باشد، می توان استظهار کرد که مراد از یوم همانی است که در صوم بود که انتهایش زوال حمره مشرقیه است. اما در مورد مبدا یوم در اعتکاف می گوییم: آنکه به حسب معمول و در محاورات عرف گفته می شود، آن است که مبدأ روز را، از طلوع آفتاب قرار می دهند که آقای خوئی هم، همین گونه قائل است ولی در بیشتر روایاتی که در آنها تعبیر روز آمده است، مبدأ، از طلوع فجر قرار داده شده است. حال در اعتکاف از اینکه صوم جزء شرایطش است و معتکف باید سه روز روزه داشته باشد، استظهار می شود که مبدا در اعتکاف هم، طلوع فجر است.

بحث دیگر مربوط به دخول دو شب وسط در اعتکاف است. دو شب وسط با اینکه خارج از مفهوم یوم هستند ولی بنابر مشهور خیلی قوی داخل در اعتکافند. در دلیل این مطلب مرحوم آقای حکیم و دیگران گفته اند: ظهور عرفی در امور قابل استمرار، اتصال است مثل اقامه عشره ایام (۱) که شبهای وسط هم داخل است. و مرحوم آقای خوئی یک دلیل دیگر اضافه نموده است که روایاتی که در آنها گفته شده معتکف از مسجد خارج نشود مقید به روز نشده پس شبهای وسط هم داخل در اعتکافند (۲)

ص: ۵۱۲

۱- (۴) - مستمسک ، ج ۸، ص ۵۴۶ .

۲- (۵) - موسوعه ، ج ۲۲ ، ص ۳۵۹ .

. ولی این استدلالات، یک قدری محل تأمل است. اینکه گفته اند خروج جایز نیست، ممکن است بگوییم که خروج مادام معتکفاً جایز نیست و الا مادام العمر این گونه نیست که اگر بخواهد خارج شود جایز نباشد لذا اگر اعتکاف مختص به روز باشد، فقط وقت در روز نمی تواند خارج شود. پس بهتر بود که به روایاتی که برای جماع در اعتکاف، کفاره قائل شده، استدلال شود که در آنها آمده است که جماع در روز و شب فرق ندارد و کفاره دارد، که می توان از این روایات نتیجه گرفت که لیالی متوسط هم داخل اعتکافند و الا اگر خارج باشند نباید برای جماع در آنها کفاره قرار داده شده باشد. همچنین می توان چنین استدلال کرد که اصلاً مفهوم اعتکاف، عبارت از لبث است و استمرار و ادامه در خود لبث خوابیده است. پس چون باید مستمر باشد لیالی متوسط هم داخل در اعتکافند.

مطلبی باقی می ماند و آن راجع به تلفیق است. مرحوم سید تعبیر می کنند «و فی کفایه الثلاثه التلفیقیه إشکال» مرحوم آقای خوئی می گویند: نظیر این بحث را راجع به شهران متتابعان قبلاـ بحث نموده ایم. سپس سه نظریه، در دو ماه متتابع، نقل می کنند که یک نظریه از مرحوم محقق، یک نظریه از صاحب جواهر و نظریه سوم هم از شخص ثالثی است. بحثهایی در اطراف این نظرات وجود دارد که در جلسه بعد پیگیری می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ابهام در معنای کلمه یوم ۹۰/۱۱/۲۹

ص: ۵۱۳

.Your browser does not support the audio tag

ابهام در معنای کلمه یوم

کلمه یوم که در باب اعتکاف و موارد دیگر وارد شده است، معانی متعددی برای این کلمه هست. و درست برای ما حل نشده است که این معانی حقیقی اند یا مجاز؟ در بعضی موارد اقتضا می کند که یک معنا بیشتر نداشته باشد و در بعضی موارد مقتضی اشتراک است، این برای ما حل نشد! برای این که ما وجداناً می بینیم که یوم هم در فارسی و هم در عربی و هم در ترکی همان حالت را دارد. لغت های دیگر را من نمی دانم، قاعدتاً آنها هم همین طور باشند که به معانی متعدد اطلاق می شوند بدون تأوّل و عنایت.

یک مرتبه یوم در مقابل شب است، این شایع است؛ روز یا شب، اینها در مقابل هم قرار می گیرند. صحت سلب هم ندارند که مجاز باشد. یک مرتبه مثل این است که گفته شود: چند روز این فلان چیز را لازم دارد، در این جا مراد عبارت از این نیست که روز در مقابل شب است بلکه مراد همان ۲۴ ساعت است. گاهی روز به معنای زمان اطلاق می شود. در این هم اطلاقش بالعنایه نیست و این طور نیست که تشبیهی در کار باشد. در عربی می گویند: «شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا / وَ يَوْمُ حَيَّانَ أَخِي جَابِرِ؛ یا «یوم علی صدر المصطفی و یوم علی وجه الثری». در فارسی گفته می شود: روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست؛ یا شاعر می گوید: «یک روز صرف بست دل شد به این و آن/ روز دگر به کندن دل زین و آن گذشت». در اینها، هیچ کدام، روز در مقابل شب نیست و همچنین در مقابل بیست و چهار ساعت هم نیست، به معنای یک زمان است. انسان احساس می کند که در این ادعا نمی خواهد بکند ــ مثل این که رجل شجاع را انسان اسد ادعا می کند ــ در اینجا در مقابل شب نیست و به معنای بیست و چهار ساعت هم نیست، بلکه یعنی زمان.

ص: ۵۱۴

این اطلاقات، هم در فارسی هست و هم در عربی و هم در ترکی. قاعدتاً باید در لغت های دیگر هم باشد. آن گاه در بعضی موارد گاهی سنخ معنا، سنخ خاصی است که با تعدد دال و مدلول، آن دال گاهی قرینه مقام می شود و کلمه تخصص به یک معنا پیدا می کند بدون این که لفظی ذکر بشود. ما یک معنای جامعی بین این ها تصور نمی کنیم، جامع ما بین روز در مقابل شب و روز به معنای بیست و چهارساعت و روز به معنای مطلق زمان. جامعی ما بین این سه نیست که لفظ برای آن وضع شده باشد، تا این که با تعدد دال و مدلول یا با قرائن مقام یا چیز دیگر بخواهد تخصص به یک قسم خاصش بدهد و سنخه معنا سنخه معنایی نیست که قابل اینها باشد. بعضی چیزها سنخه معنایی است که قابل نیست؛ مثلا «نهار» این طور نیست و اطلاقات متعدد ندارد. در ترکی، مثلاًـ در «گون» همین معانی مختلف هست و به هر سه معنا اطلاق می شود، ولی در «گونوز» یا «گوندوز» که به معنای نهار است نمی شود برای معانی مختلف اطلاق کرد و صحت سلب هم دارد.

خلاـصه، این برای ما فعلاًـ حل نشده است. می گویند: روز در مقابل شب است و یکی از آن اطلاقات در مقابل شب بودن باشد، این قابل انکار نیست ولی در اطلاقاتی که روز به این معنا نیست هم هست بدون این که عنایتی در کار باشد.

این اشتراک لفظی در همه لغات واقع شده است و در همه خیلی غیر عادی اند برای ما و این هنوز حل نشده است. در این موارد احتیاط به نظر می رسد اگر قرینه ای در کار نباشد که مراد از روز، مقابل شب است یا زمان یا به معنای بیست و چهار ساعت است، باید رعایت احتیاط بشود. (۱)

ص: ۵۱۵

۱- (۱) (پرسش:.. پاسخ استاد) ...اگر یوم درهر دو مرادف باشد وبه یک معنا باشد، نباید فرق بگذاریم. آن خصوصیاتی که شما می گویید مربوط به معنا است واگر اتحاد معنا داشته باشند، باید در تمام الفاظ سرایت کند. اگر نهار و یوم فرقی ندارند در این معنا، چه نکته ای در یوم هست که در نهار نیست؟ باید یک تفاوت ذاتی بین این ها باشد. در هر لغتی هم همین طور است. این حل نشده برای ما.

قول به دخول شب بعدی در مفهوم یوم و فساد آن

بعضـی مـدعی شـده اند: شب بعدی داخل است و یوم به معنای بیست و چهار ساعتی است و شب بعدی داخل یوم است. ثلاثه ایـامی که در روایت وارد شـده است، مبـدأ یوم عبـارت از همین طلوع فجر است ولی منتهـای یوم غروب شمسـی است که لیله متـأخر هـم ضـمیمه می شـود بـه آن، نـه لیله متقـدم. این را بعضـی گفته انـد. این را می گوینـد: مقطـوع الفسـاد است! یکی از شواهـدی که بر فساد آورده اند، روایتی است که در آن هست که مغیریه می گویند: شبِ یک روز، متأخر است. حضـرت می فرمایند: دروغ گفته اند! شب متقدم است و تمسک می کنند به عرف سازج بسیط که اصطلاحاتی خاص ندارند، می فرماید: اول ماه را به مجرد این که ماه دیـده شد، می گویند: شـهر شـروع شد، ماه رمضان شـروع شد و روزه را از اول طلوع فجر روزه می گیرنـد. روزه را از وقـتی که آفتـاب غروب کرد و شب شـد می گوینـد: شـروع شـد. افراد عـادی و متعـارف شـروع را اول حسـاب می کننـد. چون لغت را مـا بایـد به حوزه های علمی مراجعه نکنیم، لغت ها را بایـد به مکالمات عادی مردم نگاه کرد. امام ـ علیه السلام ـ هم به همین لغت عرب تمسک می کنند و می فرمایند: مردم چنین می گویند، پس اینها بی مورد مداخله کرده انـد، این خلاـف فطرت اولی است. این روایت را مثـل آقـای خویی و آقای حکیم یا دیگران به عنوان شاهـد برای مختار خودشان آورده اند.

این که روایت ضـعیف است یا نه، یک بحث دیگری است؛ ولی اصل این که این شاهـد است یا نه، این شاهد نمی شود باشد! این که شب در مقابل روز اطلاق می شود، در این تردیـدی نیست. یک بحثی است که آیا شب مقدم اضافه به این روز دارد یا شب مؤخر اضافه دارد به این روز. روایت می گویـد شب امروز شب متقـدم است نه شب متأخر. این درست است، شب جمعه، شب متقدم بر روز است، نه شب بعدی (1) . ولی بحث عبارت از این است که اگر قرار شد یوم به معنای مجموع استعمال شود ـ اینها می گوینـد: ثانی [شب متاخر] باطل است به این دلیل و بایـد بحث کنیم که آیا قسم اول [شب متقدم] داخل است یا نه، در حـالی که روایت بـا فرض این است که یوم را جـدا کرده است از شب ـ البته این قابـل انکار نیست که شب در مقابل روز استعمال می شود ـ آن گـاه شب این روز، شب متقـدم است یا شب متأخر، می گویـد: شب متقـدم است. پس در بحث ما که اگر قرار شـد یوم احیاناً به معنای مجموع اسـتعمال شود آیا آن شب اول را یا شب دوم را ضـمیمه کنیم؟ نسبت به این، روایت شاهدی نمی تواند باشد.

۱- (۲) این که «جمعه شب» و امثـال آن اخیرا خیلی اسـتعمال می شود دوره های اول نبودومربوط به دوره های متأخر است که معلوم نیست این راچه کسی آورده است! علی القاعده یکی از این نویسنده ها باب کرده است.

جواز یا عدم جواز تلفیق

یـک بحث عبـارت از این است که آیا تلفیق صـحیح است یا صـحیح نیست؟ کسـی اگر سه روز به طور ملفق اعتکاف کنـد ـ یعنی دو روز کامـل و دو نصـفه روز ـ آیـا این در اعتکاف کفایت می کنـد یا نه؟ ایشان می فرماینـد: فیه اشـکال. قبلی ها هم اشـکال کرده اند. آقای خویی می فرمایند: تنها «فیه اشـکال» کفایت نمی کند، روشن است که دو نصـفه، اطلاق به یک شـیء نمی شود و به سه روز اطلاق نمی شود.

تردیـدی در این نیست که از کلمه روز، روز به معنـای در مقابـل شب ـ به معنـای نهار ـ اگر اراده کنیم، به این سه نهار گفته نمی شود. در این بحثی نیست. کسـی که تلفیق کرده باشد دو روز کامل و دو نصفه را به این یک نهار گفته نمی شود. آنهایی که خواسـته انـد تلفیق را بگوینـد، خواسـته اند بگویند: مراد از یوم عبارت از بیست و چهارساعت است و الا اگر روز در مقابل شب باشد، تلفیق کفایت نمی کند. دو نصـفه روشن است که به آن گفته نمی شود: یک روز. مرحوم سـید هم تردیدش از این جهت است که روز را در مقابل شب بگیریم یا در مقابل بیست و چهارساعت. (۱)

در خیلی از موارد آقای خویی قائل شـده است به تلفیق و می گوید: این روی قرائن خارجیه است. مثلا اگر سه روز خون ببیند، ایشـان می فرماینـد: روی قرینه خـارجیه است که تلفیق بایـد بشود. چه قرینه خارجیه ای در کار است؟ در حالی که فرض اینها تعبدانـد. این که در باب خون دیـدن از سه روز بایـد کمتر نباشد و از ده روز بیشتر نباشد، فاصـله بیفتد یا نیفتد. اینها تعبدهایی است که در بعض موارد هست ولی اگر نبود، چه قرینه ای هست که در سه روز تلفیق کفایت می کند؟

۱- (۳) (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) ...چون این معنـا شـایع است ایشـان تردیـد می کنـد که تلفیق جـایز است یا جایز نیست. اگر گفتنـد: این کار را بایـد سه روز انجام بدهید و روز در مقابل شب نبود ومراد زمان بود، شـما می بینید که تلفیق اراده می شود، یعنی آن مقدار مرادش هست. چون در تلفیق از وسط راهم شامل می شود.

...خلاصه در خیلی از موارد ما نمی توانیم با قرائن بگوییم که قرینه شده است بر این مطلب که بالمجاز و بالعنایه است. ایشان می خواهند این گونه موارد را بالادعا بگویند. بگویند: این سه روز خون دیدن، این در واقع سه روز خون ندیده است، ادعاءاً می گوییم: سه روز خون دیده است. ما می گوییم: انسان می فهمد که این خون بالعنایه واقع نشده است. در این جا به معنای نهار نیست. این که گفته شود: سه نهار خون دیده است، این کلام را نمی شود در این جا به کار برد. سه یوم اطلاق می شود ولی سه نهار گفته نمی شود. اینها خودشان قرینه هستند بر این که روی قرائنی که ایشان می خواهند ذکر کنند نیست. (۱) - (۲) - (۳)

ص: ۵۱۸

۱- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) ما می گوییم: یوم به معنای ۲۴ساعت است. این یکی از معانی رایج است و در همه لغت ها هم همین طور است،در آن لغت هایی که ما بلدیم.

۲- (۵) (پرسش:...پاسخ استاد:) این را ما الان ما نمی دانیم که روز به چه معنایی در این جا اراده شده است؛آیا سه بیست وچهارساعت است یا سه بیاض یوم است یا نصف نهارمراد است؟ما نمی دانیم. اختلاف هم هست ما بین علما؛ شهیدو علامه می گویند: سه بیست وچهارساعت است. ما هم نتوانستیم مسئله راحل کنیم.

۳- (۶) (پرسش:...پاسخ استاد:) بله مشترک لفظی است. هم در فارسی وهم در عربی و هم در ترکی به این نحواست. این چگونه اشتراک لفظی در تمام لغت هااست،این خودش یک معضله است. نباید یک اشتراک لفظی در همه لغت ها باشد، مگراین که سنخ معنا باشد که یا حقیقت و مجاز باید باشد یا اشتراک معنوی. ولی از طرفی ما می بینیم که مقتضای استعمالات اشتراک لفظی باید باشد! این برای ما حل نشده است.

در اعتکاف البته چون گفته اند: سه روز بدون صوم نیست، این را می شود گفت که در این جا یک ظهوری دارد که مراد روز است. چون صوم در آن شرط است. بعید نیست که عرف در این جا استظهار کند که سه روز هست و بدون آن روزه صحیح نیست و بگوید: مراد یعنی سه روز صومی تا بشود روزه گرفت. اما جاهای دیگر یک مقداری مشکل است. (۱)

یک بحثی ضمنی آقای خویی کرده اند که قبلاً ـ هم بحث کرده بودند، این است که ایشان در باب ماه می فرمایند: به این تناسب، اگر دو ماه گفتیم، در این تلفیق درست نیست که در نتیجه ـ شاید این جمله را نفرموده اند ـ اگر یک ماه گفتیم: در آن هم تلفیق درست نیست؛ باید ماه هلالی باشد و اگر سه ماه گفتیم هم همین طور است. در تمام اینها تلفیق زمان درست نیست. شهران متتابعان را ایشان فرمود بر این که باید دو ماه هلالی، رجب و شعبان مثلاً ، شخص کفاراتی که هست باید داشته باشد اما اگر شصت روز روزه بگیرد و دو ماه هلالی نیز تنصیف بشود و بعضی از روزها با هم جمع بشوند، این شصت روز کفایت نمی کند. دو ماه هلالی که پنجاه و هشت روز است کفایت می کند ولی شصت روز تلفیقی کفایت نمی کند. آقای خویی این را اختیار کرد و فرمود: هیچ کس این را نگفته است.

ص: ۵۱۹

۱- (۷) (پرسش:...پاسخ استاد:) در همین هم اشکال پیدا می شود، همین خودش یکی از اشکالات است که چون روزه اشکالی نداردو می شود که شخص روزه هم گرفته باشدو مانعی هم ندارد که روزه کاملی گرفته باشد قبلا، آن گاه اعتکافش تنصیف شود. ولی این که گفته اند: سه روز باید اعتکاف کند و روزه بگیرد، ازاین انسان می فهمد بر این که مراد از روزه، روز است در مقابل شب.

ما می گوییم خود این شاهد است بر آن است که این ادعا عرفی نیست که هیچ کسی آن را نگفته است. چون این یک سنخ محاسبات ریاضی مخصوصی نیست که انسان بگوید کسی این محاسبات را حساب نکرده است. اینها استعمالات فطری طبیعی بسیط است که باید آن را در نظر گرفت که مردم چه می فهمند.

آن گاه ایشان بحثی روی تلفیق می کنند که اگر قرار شد تلفیق بکنیم بحثی در این باره کرده است. محقق هم تلفیق را مسلم قرار داده است که تلفیق صحیح است و می شود تلفیق کرد. منتها صاحب جواهر هم فقط تلفیق را ذکر کرده است. محقق دو قسم و دو احتمال در باب تلفیق داده است و صاحب جواهر سه قول در باب تلفیق نقل کرده است. آن گاه ایشان عنوان می کنند که این معانی مختلفی را برای تلفیق هست و نتایجش را هم ذکر می کنند و بعد خودشان یک مسئله ای را اختیار می کنند. در اینجا البته چون مربوط به بحث ما نیست ما وارد نمی شویم. به نظر ما بحث آقای خویی محل مناقشه است. منتها چون دخالتی ندارد برای بحث، ما رد می شویم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مکان اعتکاف ۹۰/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

«السادس أن یکون فی المسجد الجامع فلا یکفی فی غیر المسجد و لا فی مسجد القبیله و السوق و لو تعدد الجامع تخیر بینها و لکن الأحوط مع الإمکان کونه فی أحد المساجد الأربعه مسجد الحرام و مسجد النبی (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) و مسجد الکوفه و مسجد البصره»

ص: ۵۲۰

شرط ششم در اعتکاف، شرط مکان است. در هر مکانی نمی شود اعتکاف کرد و مکان خاصی معیار است. آن مکان خاص چه مکانی هست؟ این مورد بحث قرار گرفته است. بعضی گفته اند: در هر مسجدی اعتکاف صحیح است. این از ابن ابی عقیل نقل شده است. جماعت زیادی هم دعوای اجماع کرده اند که مسجد معتبر است و در غیر مسجد اعتکاف نمی شود کرد. در منتهی، تذکره، مدارک، شرح دروس آقا رضی، حدائق و غنائم، همه گفته اند: اجماعی است و اختلافی در این نیست. مستند می گوید: «اجماعا قطعیا». جواهر می گوید: «اجماعا بقسمیه».

اقوال در مکان اعتکاف

قول اول:

ولی ظاهراً این گونه نیست. شهرت است که باید مسجد باشد والا از دو نفر از بزرگان استظهار می شود که اختصاص به مسجد نداشته باشد و در غیر مسجد هم استثناءاً در بعضی جاها جایز باشد. یکی از اینها صاحب کتاب الفاخر ابوالفضل صابونی یا جعفی ــ هردو یکی اند ــ در آن کتاب فاخر که در دست ما نیست، نقل شده است: در بیوت مکه، هر بیتی از

بیوت مکه اعتکاف می شود اعتکاف کرد و اختصاص ندارد به مسجد الحرام. این را راجع به مکه استثنا کرده اند و گفته اند: در همه جای مکه می شود اعتکاف کرد و انسان می تواند در خانه خودش هم اعتکاف کند.

مورد دوم از کتاب هایی که در دست خود ما هم هست، کافی ابو الصلاح حلبی است. ظاهر کافی ابو الصلاح حلبی هم این است که در همه جای مکه می شود اعتکاف کرد. این عبارت کافی است: «المکان مکه و مسجد النبی (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) و مسجد الکوفه الأعظم و مسجد البصره دون سائر الأمکنه». از این که در همه آنها کلمه آورده است و کلمه در مکه کلمه مسجد را نیاوده است این کالصریح است که در مکه اختصاص به مسجد الحرام ندارد و همه جای مکه این حکم را دارد. پس این دو نفر قائل شده اند. روی این جهت آن طوری که این آقایان گفته اند و دعوای بلاخلاف و اجماع کرده اند، این صحیح نیست. البته در این که مسئله شهرت دارد، قابل انکار نیست.

ص: ۵۲۱

قول دوم:

قول دیگر این است که بگوییم: در هر مسجدی کفایت می کند. این قول از ابن ابی عقیل نقل شده است که می گوید: در همه مساجد می شود اعتکاف کرد و خصوصیتی مسجدی دون مسجدی ندارد. این هم در معتبر ابن ابی عقیل است که آن کتابش در دست ما نیست و از او علامه و دیگران نقل می کنند.

قول سوم:

یک قول دیگر _ که تعبیر مجمل است _ این است: آیا در مسجدی که نماز جماعت خوانده می شود معتکف شد؟ در مقابل این، گاهی در بعضی از مساجد نماز جماعت منعقد نمی شود، بگوییم آنها خارج باشند. این هم یک احتمالی است که بعضی خواسته اند بگویند. یک عبارتی است که در فقه رضوی که در آن تعبیر می کند: مسجد الحرام و مسجد الرسول و مسجد الکوفه و مسجد الجماعه. آنهای دیگر مسجد جماعه هستند و در آن سه حرفی نیست، از این [مسجد الجماعه] هم استفاده می شود که مسجد الجماعه کافی است. آن گاه در مسجد الجماعه دو نوع احتمال است: یکی این که مسجدی که نماز جماعت در آن برپا می شود و یک احتمال دیگر هم این است که مسجد الجماعه عبارت از همان مسجد جمعه باشد که جماعت مردم در آن شرکت می کنند. البته احتمال اظهر این است که مسجدی که در آن نماز جماعت خوانده می شود مراد است. این هم یک مطلبی است که در یک جایی از فقه رضوی هست.

قول چهارم:

قول دیگر این است که میزان عبارت از این است که مسجد جامع باشد _ که متن عروه این را اختیار کرده است _ این، قائل زیاد دارد. آن هایی که ما برخورد کردیم اینها هستند: شرایع، نافع، معتبر، کشف الرموز، لمعه، غایه المراد، دروس، مسائل ابن طی، جامع المقاصد، حاشیه ارشاد شهید ثانی، روضه شهید، مسالک، مدارک، جامع عباسی، مفاتیح، نخبه فیض، شرح دورس کشف الغطاء، مستند و جواهر. در ذخیره و کفایه هم مایل شده است به این مطلب. نسبت داده اند و گفته اند: در فقیه هم همین مطلب هست؛ ولی ما در فقیه یک چنین چیزی که مسجد جامع را معیار قرار داده باشد پیدا نکردیم. این مطلب را به مقنعه مفید هم نسبت داده اند.

ص: ۵۲۲

البته عبارت مقنعه مفید را ما تردید داریم که مراد همان است که آقایان می خواهند بگویند. عبارت مقنعه این است: «لا یکون الاعتکاف إلا فی المسجد الأعظم». اگر این بخش فقط بود ممکن بود بگوییم: مرادش مسجد جامع است؛ چون مسجد اعظم و جامع یکی اند. ولی در ذیل دارد: «و قد روی أنه لا یکون إلا فی مسجد جمع فیه نبی، أو وصی نبی و المساجد التی جمع فیها نبی أو وصی نبی فجاز لذلک الاعتکاف فیها أربعه مساجد المسجد الحرام جمع فیه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و مسجد المدینه جمع فیه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و أمیر المؤمنین علیه السلام و مسجد الکوفه جمع فیه أمیر المؤمنین علیه السلام و مسجد البصره جمع فیه أمیر المؤمنین علیه السلام و المراد بالجمع فیما ذکرناه هاهنا صلاه الجمعه بالناس جماعه دون غیرها من الصلوات». در این جا، اول تعبیر می کند: «لا یکون الاعتکاف إلا فی المسجد الأعظم» و بعد از آن وقتی که روایت را نقل می کند می گوید: در چند مکان اعتکاف است.

ما بعید نمی دانیم که ایشان می خواهند بفرمایند: مطلبی که مورد اتفاق کل است این است که باید در مسجد اعظم باشد، ولی روایاتی در مسئله وارد شده است که به وسیله آن روایات این را محدود می کنند و خود ایشان طبق همین روایات فتوا می دهد. بعید نیست ایشان هم مثل سائر قدما که بیشتر همین چهار مسجد را قائل بودند باشد. لیکن یک مقدارش به وسیله مورد اتفاق کل بودن و به وسیله روایتی که مورد عمل قریب به اتفاق اصحاب است، ایشان به ضمیمه آن روایت می گوید: «فجاز لذلک الاعتکاف فیه أربعه مساجد و المساجد التی جمع فیها نبی أو وصی نبی فجاز لذلک الاعتکاف فیها أربعه مساجد». ظاهرش این است این بخش فتوای خودش باشد؛ نه این که یعنی اگر بر فرض روایت را پذیرفتیم ـ که نمی پذیریم ـ این نتیجه را دارد. این خلاف ظاهر است. اصلاً خود ایشان هم قبول دارد که مساجدی که «یجوز» عبارت از این است. صدر و ذیل را اگر ملاحظه کنیم ایشان با قدمایی که چهار مسجد را گفته اند موافق است.

ص: ۵۲۳

این قول در بین قـدما مشـهور بوده است. قـائلین عبـارت انـد از: جمـل العلم، خلاـف، تبیـان، مبسوط، اقتصاد، الجمل و العقود، استبصار فیمـا اختلف بین الاخبـار، مراسم، مهـذب، شـرح جمـل ابن براج، مجمع البیـان، روض الجنـان تفسـیر ابوالفتوح، غنیه، وسیله، سـرائر، اصـباح، اشـاره السـبق، جـامع الشـرایع، جـامع الخلاف، منتهی، تحریر، تـذکره، تبصـره، مختلف، ارشاد، قواعـد، تلخیص، (۱) ایضاح، تنقیح، محرر ابن فهد، معالم ابن قطان، و در کنز العرفان فاضل مقداد و مختصر ابن فهد، قائل شده اند که احوط چنین است. در حدائق و غنائم و ریاض هم این را اختیار کرده اند.

این قول هم بین قـدما خیلی شـهرت دارد و در بین متـأخرین هم جماعتی قائل شـده انـد. در انتصار و خلاف و شـرح جمل ابن براج و غنیه دعوای اجمـاع به این مطلب کرده انـد و تبیـان و مجمع البیان و روض الجنان آنها هم کلمه عنـدنا را گفته انـد، در مقابل سـنی ها. نقل شـهرت هم که زیاد شده است؛ پس اینکه این قول، بین قدما به خصوص، اقلاً اشـهر است، تردیدی نیست. بعضـی دیگر در این چهار مسـجد به جای مسـجد البصـره، مسـجد المـدائن گذاشـته انـد. در فقه رضوی مسـجد المدائن است. صدوق هم به نظرم مسـجد المدائن گفته است. علی بن بابویه پنج مسـجد را قائل شده است. خلاصه این یک مسـئله ای اسـت که مورد اختلاف جدّی ما بین قدما است که مسـجد جامع باشد یا این چهار مسجد یا مسجدی که در آن نماز جماعت خوانده شده باشد.

روایات مسئله:

این قول مشـهور بین قـدما ــ قول اشـهر ــ که اختصـاص داده انـد به چهار مسـجد، یکـی دلیلش مسـئله «روی » ای است که در مقنعه شـیخ مفیـد کرده است که آن برای مـا که می خواهیم تمسـک کنیم مـدرک نمی توانـد باشـد؛ چون چیزی در دست ما نیسـت غیر از همیـن مرسـله و ایـن کفـایت نمی کنـد. یـک روایـت دیگری هم هست که روایت عمر بن یزیـد است. به این را خواسته اند تمسک کنند برای که باید در همان چهار مسجد باشد.

۱- (۱) . علی رأیٍ در این موارد فتواست.

روایت عمر بن یزید عبارت این است: «مَا تَقُولُ فِی الِاعْتِکَافِ بِبَغْدَادَ فِی بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ قَدْ صَلَّی فِیهِ إِمَامٌ عَدْلٌ بِصَلَاهِ جَمَاعَهٍ وَ لَا بَأْسَ أَنْ یُعْتَکَفَ فِی مَسْجِدِ الْکُوفَهِ وَ الْبَصْرَهِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِینَهِ وَ مَسْجِدِ مَکَّه» (۱) .

سند روایت:

این روایت یکی از نظر سندی مورد بحث است. یکی هم از نظر دلالت که آیا برای فتوای اشهر، این کفایت می کند یا نه. از نظر سند در یکی از سندهایی که تهذیب نقل کرده است این است: محمد بن علی عن حسن بن محبوب عن عمر بن یزید. روایات بسیاری محمد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب روایت کرده است. روی این جهت در کتب اربعه هیچ کسی غیر از محمد بن علی بن محبوب راوی از حسن بن محبوب باشد در کار نیست. لذا این که محمد بن علی مطلق در اینجا ذکر شده است آقای خویی فرموده است: محمد بن علی بن محبوب است پس در روایت، اشکالی از این ناحیه نیست. ایشان معتبره تعبیر می کنند. عبارتش این است: «لأنّ المراد بمحمّد بن علی الواقع فی السند هو محمّد بن علی بن محبوب بقرینه روایته عن الحسن ابن محبوب و مع الغضّ عن ذلک فالطریق الثالث و هو طریق الصدوق صحیح قطعاً، لصحّه طریقه إلی الحسن بن محبوب بلا إشکال».

ص: ۵۲۵

۱- (۲) . عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِی الِاعْتِکَافِ بِبَغْدَادَ فِی بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ قَدْ صَلَّی فِیهِ إِمَامٌ عَدْلٌ بِصَلَاهِ جَمَاعَهٍ وَ لَا بَأْسَ أَنْ یُعْتَکَفَ فِی مَسْجِدِ الْکُوفَهِ وَ الْبَصْرَهِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِینَهِ وَ مَسْجِدِ مَکَّهَ. الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التی یصلح الاعتکاف فیها ؛ ج ۴، ص : ۱۷۶.

ایشـان سه طریق قائلنـد: یک طریق، طریق کافی است که در این طریق سـهل بن زیاد هست. آقای خویی چون اشـکال می کند آن طریق را قبول نکرده است ـ اما ما اشـکال نمی کنیم ـ یک طریق دیگر، طریقی است که شـیخ نقل کرده است که در آن، علی بـن الحسـن عـن محمـد بن علی عن الحسن بن محبـوب عن عمر بن یزیـد است. علی بن حسن، علی بن حسن بن الفضـال است که از محمـد بن علی نقل کرده است. محمـد بن علی هم از حسن بن محبوب نقل کرده است. ایشان محمد بن علی را به قرینه مروی عنه اش می فرماینـد: مراد محمـد بن علی بن محبوب است؛ چون تنها روای که محمـد بن علی نام دارد و از حسـن بن محبوب نقل می کند همین محمد بن علی بن محبوب است که روایات زیادی هم دارد؛ پس بنابراین در آن اشکالی نیست. خـود علی بن حسن بن فضـال هم که ثقه است و فطحیٌ ثقهٌ و در طریـق به کتـاب هم اشـکالی نیست بنـابراین روایت می شـود معتبر. این فرمایش ایشان است.

ولی مـا قبلاًـ عرض می کردیم که ایشـان فقـط مروی عنه را در نظر گرفته و فرمـوده است که چون تنهـا کسـی که از حسن بن محبـوب روایت می کنـد محمـد بن علی بن محبـوب است، بنـابراین محمـد بن علی در اینجـا همـان است. ولی در هفت مورد هست که غیر از محمـد بن علی بن محبوب از حسن بن محبوب روایت می کند. محمد بن علی کوفی، محمد بن علی صـیرفی ـ که اینها همان ابو سـمینه انـد که ضـعیف است ـ از او روایت می کند. آقای خویی برای این که این را ردّ کند با مروی عنه ردّ کرده است، با این که اینها مشترکنـد. ابو سـمینه هم در هفت مورد از حسن بن محبوب. محمـد بن علی آدمی هم در هدایه خصـیبی از حسن بن محبوب روایت می کند؛ پس راوی از حسن بن محبوب منحصر به محمد بن علی محبوب نیست تا از این نظر ما تعیین کنیم که روای او است.

از طرفی علی بـن حسـن که این روایت را از محمـد بن علی نقـل کرده است، طبقه اش تقـدّم مّـِایی دارد بر محمـد بن علی بن محبوب و با بعضـی از مشایخ محمد بن علی بن محبوب معاصر است ـ که قبلاً عرض کردیم ـ با احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن ابی عبدالله برقی و ابراهیم بن هاشم و محمد بن حسین بن ابوالخطاب که اینها مشایخ محمد بن علی بن محبوب اند با علی بـن حسن الفضـال هم طبقه انـد و هیـچ سـابقه ای نـدارد که علی بن حسن بن از محمـد بن علی بن محبـوب روایت کرده باشـد. آن چیزی که مـا دیـدیم، در غیبت نعمـانی موارد متعـددی او از محمـد بن علی بن یوسف نقـل کرده است. این محتمل هست. محتمل هم هست که مراد محمد بن علی مطلق همان ابو سـمینه باشد که آدم معروفی بوده است و علی اطلاقه نخواسـته اند بیانش کنند. یا ابو سمینه است یا محمد بن علی بن یوسف. و این شناخته شده نیست. از این ناحیه نمی توان تصحیح کرد.

بله از نـاحیه من لاـ یحضـر که در آن راوی اش محمـد بن موسـی بن متوکـل است و از مشایـخ صـدوق است و او در طریقش هست می تـوان تصـحیح کرد. البته محمـد بن موسـی بن متوکـل را در این اصول کتب رجـالیه توثیق نکرده انـد؛ مثـل شـیخ و نجاشـی و کشـی و امثال اینها آن را ذکر نکرده اند؛ ولی سید بن طاووس می گوید: اتفاق هست بر وثاقت محمد بن موسی بن متوکل. من خیال می کنم که این اتفاقی که ایشان ذکر می کننـد با این که اصول کتب رجالیه از آن هیـچ خبری نیست، همین عمـل اصـحاب در نظرش بوده است. می بینـد که هیـچ کس روایـتی را که در طریقش محمـد بن موسـی بن متوکـل است و با اجـازه او خیلی از روایات هست، علمای دیگر مناقشه نکرده انـد و من بعـدی ها هم عمل کرده انـد به آن روایات. صـدوق هم طریقش فقط به وسـیله همین بوده است و طریق دیگری نـدارد. از اینها معلوم می شود که محمـد بن موسـی بن متوکل را اینها ثقه دانسته اند. جزء مشایخ صدوق هم هست. این روایت طبق طریق فقیه یا به عقیده ما طبق طریق کافی ـ که سهل بن زیاد در آن هست ـ روایت، روایت معتبری است (۱)

۱- (۳) . (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) یک سـند دیگری دارد که علی بن حسن بن فضال در طریقش است که عن محمد بن علی دارد ـ و سهل بن زیاد در آن نیست ـ آن مورد مناقشه است.

. خلاصه این روایت از نظر سند اشکالی ندارد.

دلالت روایت:

از نظر متن، روایت می گوید: «صَلَّی فِیهِ إِمَامٌ عَدْلٌ». مراد از «إِمَامٌ عَدْلٌ» چیست؟ آن چیزی که انسان می فهمد در غیر باب نماز جماعت این است که اگر گفتند: امام عدل یا الامام، مطلق گفتند یا کلمه عدل را آوردند، مراد امام معصوم(ع) امام عصر است. اما در باب جماعت اگر گفتند: الامام یا با الف و لام یا بی الف و لام _ آن فرق نمی کند _ نوعاً مراد همان امام جماعت است. چون در این موارد مسئله جماعت است و ما بگوییم: مراد عبارت از امام معصوم است که دلیل باشد برای اینکه امام معصوم باید نماز خوانده باشد یا پیغمبر یعنی پیشوای معصوم یا پیغمبر یا سایر معصومین مراد این باشند، این خلاف ظاهر است؛ پس ما به این روایت نمی توانیم تمسک کنیم. به خصوص اگر تعبیر امامٌ عدل باشد. الامام العدل اگر باشد ممکن است اشاره باشد که یعنی امام عصر، ولی امامٌ عدل در مقابل این سنی هایی که اشکال می کرده اند، سؤال راجع به همین است که در مساجد بغداد می شود نماز خواند و اعتکاف کرد یا نه، حضرت می فرمایند: شرط اعتکاف این است که امامٌ عدل باشد. و برای امام های اینها نمی شود اثبات کرد. و کانه این نفی است.

آن گاه می فرمایند: برای این باید شما در بغداد فایده ندارد، اگر مدینه یا مکه رفتید و امثال اینها آن جا مشکلی ندارد. می خواهد بگوید: برای این که بالأخره در آنها مسلم امام عدلی نماز خوانده اند، ولی بقیه مساجد، امام جماعت شان یا جماعت شان، صلاحیت ندارند. اینها را تخصیص به ذکر می کند و می فرماید: بله در این مواردی که بالأخره یک پیش نماز عادلی در آنجا نماز خوانده است مشکلی ندارد و یک وقتی اگر مدینه رفتید، آنجا معتکف بشوید و یا در مکه و یا در کوفه یا بصره معتکف شوید.

ص: ۵۲۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

حکم اعتکاف در مکه ۹۰/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

حکم اعتکاف در مکه

اختصاص اعتکاف به مساجد اربعه دلیل محکمی نداشت ولو بین قدما شهرت داشته است. یک مسئله ای که در عروه و در شرح عروه و در حاشیه ها من آن را ندیده ام ولی در کتاب های سابق مطرح بوده است که آیا مکه حکمش با جاهای دیگر تفاوت دارد در مسئله اعتکاف یا نه؟ دو روایت درمسئله وجود دارد. یک روایت ــ که صحیحه است ــ این است: «عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ الْمُعْتَکِفُ بِمَکَّهَ یُصَلِّی فِی أَیِّ بُیُوتِهَا شَاءَ وَ الْمُعْتَکِفُ فِی غَیْرِهِ لَا یُصَلِّی إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الَّذِی سَمَّاهُ». (۱) روایت می فرماید: اگر شخص در مکه، در مسجد الحرام اعتکاف کرده باشد، این شخص نمازش را در هر جا که بخواند جایز است؛ ولی در موارد دیگر اگر در مسجدی کسی اعتکاف کرده باشد نماز را هم باید در همان مسجد بخواند. مکه با جاهای دیگر در این جهت فرق می کند.

آن گاه مقصود از این عبارت چیست؟ شیخ طوسی معنا کرده است که شخص معتکف شده است در مسجد الحرام ولضرورهٍ خارج شده است ــ چون شخص اختیاراً حق ندارد نمازش را در جای دیگر بخواند؛ اما لضرورهٍ اشکالی ندارد ــ آن گاه وقت نماز ظهر رسید، در جاهای دیگر فوری باید برگردد به آن محل اعتکاف خودش و در آنجا نمازش را بخواند ولی در مکه این استثناء شده است؛ اگر خروجش لضرورهٍ باشد نمازش را ضرورتی ندارد و لازم نیست برگردد و می تواند در بیوت مکه در هر جایی بخواند و در هر وقتی که وقت نماز رسید می تواند نمازش را بخواند در اول وقت. این را شیخ معنا کرده است.

ص: ۵۲۹

۱- (۱) . أَبُو عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُعْتَکِفُ بِمَکَّهَ یُصَلِّی فِی أَیِّ بُیُوتِهَا شَاءَ وَ الْمُعْتَکِفُ فِی غَیْرِهِ لَا یُصَلِّی إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الَّذِی سَمَّاهُ. الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۷؛ باب المساجد التی یصلح الاعتکاف فیها ؛ ج ۴، ص : ۱۷۶.

به نظر می رسد که این خیلی خلاف ظاهر باشد. به نظر ما روایت می خواهد بگوید: در جاهای دیگر، اعتکاف شرعی در مسجد است. شخص اگر یک قطعه خاصی را نیت کند که در آنجا بماند، مورد اعتکافش کل مسجد است ــ مثلا یک مسجد بزرگی است، انسان می خواهد در قسمت شرقی مسجد بماند ــ در اینجا کل مسجد مورد اعتکاف است و از آنجا نباید خارج بشود. در مکه هم مورد اعتکاف شرعی کل مکه است نه مسجد الحرام. اگر قصد هم کرده باشد در مسجد الحرام بماند، شرعاً الزامی ندارد و می تواند نماز را غیر از آنجا بخواند. در کل مکه اعتکاف شرعی هست نه این که در هر بخش بخش آن؛ چه در مسجد الحرام و چه در غیر آن. در این صورت قهراً خروج از آن برای نماز هیچ اشکالی ندارد. نه تنها نماز خواندن، از تعلیل استفاده می شود که در غیر نماز هم خارج بشود مانعی نیست. روایت اول را ممکن است آن طور که مرحوم شیخ معنا

کرده است معنا کرد که نسبت به اعتکاف باید در مسجد باشد ولی نماز اعتکاف را اگر یک وقت ضرورت منشأ خروج از مسجد شد و وقت نماز شد، می شود نماز در جای دیگری خواند.

ولی روایت دوم که موثقه عبدالله بن سنان است این است: «عن عَلِيِّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمُعْتَكِفُ بِمَكَّةَ يُصَلِّی فِی أَیِّ بُيُوتِهَا شَاءَ سَوَاءٌ عَلَيْهِ فِی الْمَسْجِدِ أَوْ فِی بُيُوتِهَا وَ قَالَ لَا يَصْلُحُ الْعُكُوفُ فِی غَيْرِهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) أَوْ فِی مَسْجِدٍ مِنْ مَسَاجِدِ الْجَمَاعَةِ وَ لَا يُصَلِّی الْمُعْتَكِفُ فِی بَيْتٍ غَيْرِ الْمَسْجِدِ الَّذِی اعْتَكَفَ فِيهِ إِلَّا بِمَكَّةَ فَإِنَّهُ يَعْتَكِفُ بِمَكَّةَ حَيْثُ شَاءَ لِأَنَّهَا كُلَّهَا حرم الله وَ لَا يَخْرُجُ الْمُعْتَكِفُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِی حَاجَةٍ» (۱) .

ص: ۵۳۰

۱- (۲) . تهذیب الأحکام؛ ج، ص: ۲۹۳؛ ۶۶ باب الاعتکاف و ما یجب فیه من الصیام ؛ ج ۴، ص : ۲۸۷.

درست است که خودش نیت کرده است که در یک جای معینی نماز بخواند ولی اعتکاف شرعی اش اختصاص پیدا نمی کند. تعبیر می کند: «فَإِنَّهُ یَعْتَکِفُ بِمَکَّةَ حَیْثُ شَاءَ»؛ یعنی در هر جای مکه اعتکاف جایز است، بنابراین می شود نمازش را در غیر مسجد الحرام یا مسجد الحرام بخواند و بقیه اعتکاف در جای دیگری باشد. ظاهر این عبارت این است. اما شیخ طوسی معنا کرده است که «فَإِنَّهُ یَعْتَکِفُ بِمَکَّةَ حَیْثُ شَاءَ» یعنی «یصلی صلاه الاعتکاف بمکه حیث شاء». «یعتکف» را «یصلی صلاه المکه» معنا کرده است. آیا می شود این گونه معنا کرد؟! در حالی که بعد از آن «لِأَنَّهَا کُلَّهَا حَرم الله» دارد!

بین قدما هم دو نفر را عرض کردیم که اعتکاف را در مکه جایز می دانند: یکی ابو الصلاح حلبی است و یکی هم ابوالفضل صابونی یا جعفی است. کافی هم روایت را آورده است، محتمل است کافی هم موافق باشد با آنها. آن گاه ما توجیه بکنیم به این که خروجش اول لضرورهٍ بوده است و نماز اول وقت هم خوانده است، بگوییم: در اینجا استثنا است به این روایت! روایت چنین صلاحیتی ندارد. ظاهر روایت همان معنایی است که حلبی و صابونی و جعفی فتوا می دهند (۱) .- (۲)

ص: ۵۳۱

۱- (۳) . (پرسش:...وپاسخ استاد:)...من خیال می کنم کلمه «المعتکف بمکه» خودش ظهور دارد که یعنی احتباس شرعاً با خود مکه است؛ نه با «المعتکف فی مکه». حبس به وسیله خود مکه شده است که از مکه جای دیگری نرود. احتمال می دهم مراد از باء هم همین باشد.

۲- (۴) . (پرسش ...پاسخ استاد:) اگر دریک جایی را نیت کرد، شرط تعیّن نمی آورد. مثلا روایت می فرماید: سمّاه _ که یعنی نواه _ که یعنی مکه برای او حبس است، اگر خودش نیت کرده است که در یک جایی باشد، این تعیّن نمی آورد.

علی أی تقدیر، روایت عبدالله بن سنان را اصلاً نمی شود [مثل مرحوم شیخ] معنا کرد. روایت منصور بن حازم را هم بگوییم: لضرورهٍ اگر خارج شده باشد را می فرماید، یک معنایی بسیار خلاف ظاهر است. پس ظاهر روایت این است که در همه جای مکه اعتکاف جایز است و اگر جایی را هم که نیت کرده باشد، در همان جای معین لازم نیست بماند و می تواند نمازش را در مسجد الحرام بخواند یا دیگر در جاهای دیگر.

روایات اعتکاف در مسجد جامع

قول مشهور را ما نتوانستیم از نظر روایات اثبات کنیم. بعد از فخر المحققین هم اشهر خلاف آن قولی است که بین قدما مشهور بوده است. یعنی از محقق به این طرف، شروع شده است؛ ولی شهرت بعد از فخر المحققین پیدا کرده است که در مسجد جامع اعتکاف باید کرد.

روایت اول:

«عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ سُئِلَ عَنِ الِاعْتِکَافِ قال: لا یصلح الاعتکاف إلا فی المسجد الحرام، أو مسجد الرسول(ص) أو مسجد الکوفه، أو مسجد جماعه و تصوم ما دمت معتکفا» (۱) . (۲)

ص: ۵۳۲

۱- (۵) . عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ، عَنْ أَبِیهِ، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلَبِیِّ:عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام، قَالَ: سُئِلَ عَنِ الاعْتِکَافِ؟قَالَ «لَا یَصْلُحُ الاعْتِکَافُ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ صلی الله علیه و آله، أَوْ مَسْجِدِ الْکُوفَهِ، أَوْ مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ، وَ تَصُومُ مَا دُمْتَ مُعْتَکِفاً». الکافی (ط - دار الحدیث)؛ ج، ص: ۶۷۵؛ ۷۸ _ باب المساجد التی یصلح الاعتکاف فیها ؛ ج ۷، ص : ۶۷۳.

۲- (۶) . دراین روایت ولوابرهیم بن...هست ولی صحیحه است.

در این عبارت اسمی از مسجد بصره نبرده و کلی بیان کرده است که در نتیجه مسجد بصره هم داخل می شود. ممکن است در عبارت، «مسجدٌ جمّاعه» بخوانیم؛ چون جَمَع و جمّاع می گویند که مبالغه در آن «جمع» است؛ مثل تاء در علامه. در اینجا هم مسجدی که زیاد اشخاص را جمع می کند مراد باشد؛ یعنی مسجد جامع و مسجد بلدی که از هر جای شهر افراد را به آن جا می کشاند. (۱) به هر حال محتمل است مراد اقلا همان مسجد جامع باشد که روایت های دیگر هم می گویند. فتوا هم مطابق مسجد جامع است یا مراد از مسجد جماعه یعنی مسجدی که نماز جماعت در آن خوانده می شود. خیلی مسئله روشن نیست. (۲)

روایت دوم:

«علی بن الحسن بن الفضال عن محمد بن علی عن علی بن نعمان عن ابی الصباغ الکنانی عن ابی عبدالله قال سئل عن الاعتکاف». در این سند اشکالی در روایت نیست غیر محمد بن علی که در سند قرار گرفته است. این محمد بن علی، علی المظنون عبارت از ابو سمینه است. محمد بن علی کوفی در معانی الاخبار از علی بن نعمان روایات دارد و محمد بن علی کوفی همان ابو سمینه است که ضعیف است. علی بن الحسن الفضال طبقه اش با ابو سمینه می سازد که از او روایت بکند. او محمد بن علی بن محبوب نیست. بعضی را دیده ام از محشیین استبصار که ابن محبوب در پایینش نوشته اند و تفسیر کرده اند به ابن محبوب. «قَالَ سُئِلَ عَنِ الِاعْتِکَافِ فِی رَمَضَانَ فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ»: درباره اعتکاف در عشر اواخر سؤال کرده اند که کسی که می خواهد در دهه آخر ماه رمضان که پیغمبر اکرم(ص) اعتکاف می کرد، کأنّه دهه آخر را می خواهد اعتکاف کند مکانش کجا باشد. «قَالَ إِنَّ عَلِیّاً(ع) کَانَ یَقُولُ لَا أَرَى الِاعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ فِی مَسْجِدِ الرَّسُولِ(ص) أَوْ فِی مَسْجِدٍ جَامِعٍ». (۳)

۱- (۷) (پرسش... پاسخ استاد:) ...«مسجد جماعه» دارد. این را آیا ما معنا کنیم که یعنی مسجدی که نماز جماعت در آن خوانده می شود؟ یا مسجدِ عده ای از افراد معنا کنیم؟! در مقابل مسجدی که دو سه نفر بیشتر نمی تواند نماز بخواند؟

۲- (۸) (پرسش:...پاسخ استاد:) ... این عطف عام به خاص است وآن دو یک تأکدی و یک استحباب خاصی دارد و بعد ازآن می گوید: یا مسجد جماعه، أی مسجد.

۳- (۹) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۵۳۹؛ ۳ باب اشتراط کون الاعتکاف فی المسجد الحرام أو مسجد النبی أو مسجد الکوفه أو مسجد البصره أو فی مسجد جامع رجلا کان المعتکف أو امرأه ؛ ج ۱۰، ص : ۵۳۸

یعنی امیر المؤمنین(ع) چنین می فرمود. کـأنّه در غیر از این موارد اعتکـاف درست نیست. البته این «فی مسـجد جـامعٍ» تهـذیب همین فی مسـجدٍ جامع را دارد، اما اسـتبصار را وقتی مقابله کردیم با دو نسـخه بسیار معتبر، آن ها «فی مسجد جماعه یا جمّاعه» دارد. البته این کتاب چاپی استبصار همان فی مسجد جامع ذکر کرده است. (۱) من احتمال می دهم که اصلاً استبصار اختلاف نسـخه نداشـته باشد. آن دو نسـخه معتبری که ما مراجعه کردیم، مسـجد جماعه یا جمّاعه دارند. عده دیگری که نقل می کنند مثل این که تهـذیب را دیـده انـد و نقل کرده انـد. بیشتر از کتب که این روایت را نقل کرده اند همان مسـجد جامع نقل کرده انـد، ولی انسـان مطمئن نیست که اینهـا اسـتبصار را هم دیـده باشـند و نسـخه اسـتبصارشان مسـجد جامع بوده است. در وسائل اختلاف نسـخه را نقل کرده است ولی بیان نکرده است که این اختلاف نسـخه اختلاف نسـخه اسـتبصار است یا اختلاف نسخه بین تهذیب و اسـتبصار است. می گوید: به هر دو نسخه شیخ روایت را نقل کرده است. علی أی تقدیر این روایت را ما مطمئن نیستیم که نسخه مسجد جماعه است یا مسجد جامع. سند روایت هم مورد اشکال است.

روایت سوم:

روایت دیگر روایت داود بن سرحان است که دو سـند دارد. یکی از آن ها سـند کافی است: «عِـدَّةٌ مِنْ أَصْـحَابِنَا عَنْ سَـهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِـرْحَانَ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ(ع)». مراد از احمد بن محمد، ابن ابی نصـر بزنطی است. چون سهـل در آنجـایی که از احمـد بن محمـد نقـل می کنـد، معمولش مراد بزنطی است. و در اینجـا قرینه دیگری هم هست. بنا بر مختار ما در سهل اشکالی نیست؛ ولی مشهور تضعیف می کنند. البته این روایت را فقیه هم نقل کرده است از بزنطی و از داود بن سرحان. این طریق فقیه به بزنطی طریق معتبری است و صحیح است. پس این روایت بالأخره صحیحه است ولو به اعتبار سند فقیه.

ص: ۵۳۴

۱- (۱۰) این چاپی ها یک مشکلی دارند، به خصوص چاپی هایی که نجف وآقای خِرسان تصحیح های اجتهادی می کنند....

روایت این است: «لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ قَالَ إِنَّ عَلِیّاً(ع) کَانَ یَقُولُ لَا أَرَی الِاعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ(ص) أَوْ فِی مَسْجِدٍ جَامِعٍ وَ لَا یَنْبَغِی لِلْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ مَسْجِدٍ جَامِعٍ(یا «من الْمَسْجِدِ) إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا یَجْلِسُ حَتَّی یَرْجِعَ وَ الْمَرْأَهُ مِثْلُ ذَلِکَ». (۱)

این روایت هم راجع به مسجد جامع است؛ ولی ظهورش در اختصاص به مسجد جامع یک مقداری ضعیف است. چون در قبل «لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ قَالَ إِنَّ عَلِیّاً(ع) کَانَ یَقُولُ لَا أَرَی الِاعْتِکَافَ» دارد. این صدر و ذیل یک مقداری مطلب را سست می کند؛ چون درآن اولش که «لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ» است که این تأکد است؛ یعنی کراهت دارد در غیر این موارد اعتکاف شود؛ آن گاه در سیاق این، تعبیر کرده است که امیر المؤمنین(ع) می فرمود: من در جای دیگر نظر به اعتکاف نمی دهم. به هر حال این روایت مسجد جامع را دارد. (۲)

(پرسش:... اگر مطلب برای استحباب و اینها باشد این ذکر چند تا مسجد ... و بعد عام ذکر بشود... پاسخ استاد:) اشکالی ندارد. یکی از اینها چون تأکد دارد و مطلوب تر است، آنها را اختصاص به ذکر می کند و بعد هم می خواهد بگوید اختصاص به اینها هم ندارد. این برای افهام این است که آنها از یک اهمیت خاصی برخوردارند. این تقدیم یک چیزی علامت این است که اهتمام به آن دو هست.

۱- (۱۱) . الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التی یصلح الاعتکاف فیها ؛ ج ۴، ص : ۱۷۶.

۲- (۱۲) . (پرسش: تعبیر «لَا أَرَی» در موارد استحباب...پاسخ استاد:) خود این «لَا أَرَی» ظهورش خیلی محکم نیست . آن گاه در ذیل هم قرار گرفته است که یعنی کأنّه خیلی مناسب نمی بینم وسلیقه من این را خیلی نمی پسند.... ظهورش محکم نیست در اختصاص.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مراد از مسجد جماعه در روایات ۹۰/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

مراد از مسجد جماعه در روایات

قولی که بعد از فخر المحققین اشتهار پیدا کرده است که مسجد جامع میزان است برای اعتکاف و متن عروه هم همین را انتخاب کرده است دلیلش، دو دلیل می تواند باشد: یکی روایات کثیره ای است که مسجد جامع را میزان قرار داده است. و آن روایاتی هم که مسجد جماعه را ذکر کرده اند، آن را هم می شود ارجاع به همان مسجد جامع داد. تقریرات آقای خوئی را دیدم که ایشان هم جماعه را ــ جمّاعه خوانده است یا چیز دیگر ــ صفت گرفته است برای مسجد. آنگاه مؤنث، صفت نمی تواند برای مذکر باشد، پس قاعدتاً ایشان هم جمّاعه مثل علامه خوانده است.

البته بعد از آن به نظرم آمد و تذکر هم داده شد که جمّع را با جمّاعه با هم خلط شده است و من در این سهو کرده ام. در ذهنم هست که جمّاع، به جمّاع للکتب گفته می شود؛ ولی در آن مبالغه نیست، به معنای شغل است یعنی کارش جمع کتاب است؛ مثل عطار و بقال و تمار. اما به معنای مبالغه ما برخورد نکردیم که آمده باشد چه بی تاء چه با تاء. ولی در عین حال ما می توانیم به عنوان اضافه و به همان معنای جامع را انتخاب کنیم، نه به عنوان صفت که آقای خوئی فرمود. دیدم محقق اردبیلی هم از جماعت همان جامع را فهمیده است و بیان نکرده است که آیا به نحو اضافه است یا توصیف. علی ایّ حال می شود به نحو اضافه هم بگیریم و مراد مسجد جامع باشد. چون این مطلب رایج است که اهل سنت و جماعت گفته می شود، در اینجا این جماعت عطف به جای اهل است، نه به جای سنت. عطف تفسیر «اهل»، جماعت است. جماعت یعنی عامه و توده و توده یعنی عامه مردم. مسجد جماعه یعنی مسجد توده، نه مسجد چند نفر. ظاهر کلام مسجد جماعه یعنی مسجد توده مردم و این همان عبارهٍ اخرای مسجد جامع می شود، این گونه می شود آن را ارجاع داد به مسجد جامع.

ص: ۵۳۶

وجه جمع بین روایت عمربن یزید و روایات دیگر

در مقابل این روایات، صحیحه عمر بن یزید است که می گوید: اعتکاف در جایی است که امام عدلی نماز جماعتی خوانده باشد. امام عدل را یا باید استظهار کنیم که مراد امام جماعت است یا استظهار نکنیم و مجمل بشود که در این صورت قهراً مجمل است و صلاحیت معارضه با طرف مقابلش را دیگر ندارد. به تقریبی استظهار کنیم و بگوییم در مقابل چیز دیگری نیست و این که امام عدل معصوم(ع) باشد نیست یا ممکن است در مقابلش بگوییم: ظاهرش عبارت از امام عدل معصوم(ع) است چون بعد از آن فرموده است که مساجد بغداد صلاحیت ندارند و در این چند مسجد اشکالی ندارد، از این که دنبال آن، موارد خاصی را ذکر کرده است و این که خصوصیت این چهار مورد این است که امام عدلی در آنجا نماز خوانده است ــ نه برای این که نماز جماعتی در آن ها خوانده شده است ــ این ها قرینه می شوند بر این که مراد امام معصوم(ع) باشد. و این «لا

بأس» در مقابل آن سؤالی است که کرده بود است که می گوید: مساجد بغداد صلاحیت ندارند ولی این چند مورد اشکالی ندارند، بگوییم: این قرینه است بر این که مراد امام معصوم است. عده ای هم همین طور فهمیده اند.

اگر گفتیم که مراد از این روایت امام معصوم(ع) است، ولی روایات کثیره ای وارد شده است که در آن ها مسجد الجامع تعبیر شده است. ما اگر مسجد جامع را خلاصه کنیم در مسجدی که امام معصوم(ع) در آن نماز خوانده است، این حمل مطلق به فرد نادر است، این جمع عرفی نیست. در این گونه موارد حمل به استحباب و تأکد باشد بهتر است و این یک طریق جمع ما بین این روایات است با فرض استظهار امام معصوم است. مع ذلک جمع ما بین این ادله اقتضا می کند که مطلق مسجد جامع کفایت کند. این تقریبی است که ما می توانیم بگوییم مسجد جامع معیار است، همان طوری که در متن عروه هست.

ص: ۵۳۷

کلام آقای حکیم و اشکالاتی بر آن

یک مطلبی را آقای حکیم دارند که آقای خوئی هم بدون این که اسم ایشان را ببرند، آن را ردّ می کند. و ردّ ایشان هم کاملاً بجاست. آقـای حکیم همه روایـات مسـجد جـامع را بر گردانـده انـد به نمـاز جمـاعت. دلیلش را هم چنین آورده است: ما در روایت ابی الصباح کنـانی در آن روایت، روایت می گویـد «جامعٌ جماعةً» یک مسـجدی که یک جمعی را جمع کرده باشـد. آن گـاه چون این قیـد دارد، به وسـیله آن مطلقاتی که کلمه جامع دارنـد، همه را می گوییم یعنی نماز جماعت. پس در جایی که نماز جماعت باشـد، آن حکم را دارد و آن چنـد مورد هم که نماز جماعت خوانـده شـده است، به عنوان خاص هم افضـل هست.

اشکال آقای خوئی کاملاً وارد است؛ چون «جامعٌ جماعةً» را ما نداریم و این اختلاف نسخه است که آیا «مسجدٌ جامع» است یا «مسجد جماعةٍ». به تعبیر ایشان هر کدام از نسخه ها هم که باشد، ارجاع می شود به مسجد جامع، به همان تقریبی که ما عرض کردیم. این را آقـای خوئی به نحو توثیق قائـل است ولی مـا توثیق را نمی گوییم. این اولاًـ ثانیـاً این است که خود روایت ابی الصباح کنانی ضعیف السند است و با روایت ضعیف السند ما اگر بخواهیم اطلاقات را تقیید کنیم، مصحح ندارد.

علاـوه بر این، در کلمه مسـجد جامع، اطلاق نیست و اصـلاً مسـجد جامع بر می گردد به مسـجدی که عمومی است؛ نه این که مسـجد جامع یعنی این که جمع کرده باشـد عـده ای را _ که در این صورت ممکن است همه را جمع کرده باشد که این یک مصداقش است یا بعضـی را جمع کرده باشد که یک مصداق دیگرش است _ آن گاه تمام مسجد جامع هایی که فرد ظاهرش این است که عمـوم را جمـع کرده باشـد، مـا آن را حمـل بکنیم به خصوص موردی که عـده ای را جمع کرده است و بگوییم: مراد از آن، نماز جماعت است. این اصلا جمع عرفی نیست. (۱)

ص: ۵۳۸

۱- (۱) . (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) بله این مطلب شـما درست است که بگوییم: جـامعُ جماعهٍ که یعنی جماعت عمومی... البته ایشـان می خواهـد بگویـد: جامع اگر گفت، خود جامع در آن عموم بودن هست و آن گاه اگر جماعهٍ آورده باشـد، این نتیجه اش زیادی است، این را از این جهت ایشان قائل نشده است.

یک بحث دیگر عبارت از این است اگر ما استظهار را پذیرفتیم که مراد از امام عدل امام معصوم است ــ مثل بعضی دیگر ــ به همان قرینه چهار مورد دیگر، آیا اطلاقات مسجد جامع را می توانیم منزّل کنیم به خصوص آن چهار پنج مورد دیگر یا نه؟ ممکن است ما بگوییم: این به یک معنا اطلاق به فرد نادر نیست. چون اشکال آقای خویی و دیگران این بود که جمع ما بین این موارد اقتضا می کند که حمل به افضلیت بشود والاّ ما باید اکثر افراد را خارج کنیم. این را ممکن است ما جواب بدهیم به این که این روایاتی که در اینجا هستند همه کوفی اند، حتی آن یحیی بن ابی الاعلاـ رازی، کوفیٌ رازی است، هم کوفی وهم رازی است. حلبی، داود بن سرحان، داود بن حصین و علی بن عمران، این ها همه کوفی اند. پس محل ابتلاءشان کوفه بوده است. محل ابتلا برای نوع این ها یکی محل و شهر خودشان کوفه بوده است و یکی هم برای زیارت و برای وظیفه به مکه می رفتند یا به مدینه. این دو، محل ابتلا برای اهل کوفه بوده است. در این صورت اگر بگویند شما در مسجد جامع اعتکاف کنید. مسجد جامعی که مخاطبین محل ابتلا شان هست، این معمولش همان چهار مسجد خودشان است. این را انسان تحاشی ندارد که حمل مطلق بر مقید کند؛ چون از آن افرادی که محل ابتلای سائل است اکثر افراد خارج نمی شوند. ما ممکن است این بگوییم.

از طرف دیگر ممکن است ــ در آنجایی که می گفتیم می توانیم استظهار کنیم که مراد از امام عدل، امام معصوم(ع) است برای این که آن را پیاده کرده است در این چهار مورد ــ بگوییم: منظور از امام عدل همان مطلق امام جماعت است؛ چون در این چهار مورد نماز جماعت صحیح خوانده شده است. ولی در موارد دیگر یک شیعه ای امام جماعت بشود و جماعت تشکیل بشود در آن دوره ها مجاز نبوده است و اجازه نمی دادند. لذا ممکن است ما بگوییم: در این موارد؛ چون نماز جماعت صحیح خوانده می شده است؛ چون بالأخره امام معصوم یا غیر معصوم در آن ها نماز خوانده اند؛ اما در اماکن دیگر در آن دوره خیلی نادر بوده است که نماز جماعتی از شیعه تشکیل بشود. آن گاه امام عدل هم طبعاً ظهورش در این که خصوص امام معصوم(ع) باشد، یک نحوه اجمالی دارد. وقتی که اجمال داشت، ما به آن روایتی که مسجد الجامع تعبیر کرده است مانعی نیست حمل کنیم. معارض قویی هم در مقابلش نیست تا بگوییم جمعا بین الادله حمل مطلق می کنیم بر فرد نادر. در اینجا حمل بر فرد نادری هم در کار نیست و اصلا معارض محکمی ندارد. پس به نظر می رسد که ما همان روایات جامعی که متعدد و کثیر است را اخذ کنیم. متن هم همین جامع را گفته است.

البته قـدر متیقن این چند موردی است که معصوم(ع) در آن ها نماز خوانده است. آیا منحصـر به آن چهار مورد است یا بیشتر، مورد بحث است. در اینجـا تعبیری عروه دارد که به نظر ما مسامحه در تعبیر است، می گویـد: احتیاط در این چهار مورد است. این گونه نباید تعبیر بشود. بهتر این بود که بگوید: قدر متیقن این چهار مورد است. چون گاهی مقتضای احتیاط اقتضا می کند که در غیر این چهار مورد، از اعتکاف خارج نشود و احکام آن را بار کنـد. در بعضـی موارد احتیاط اقتضا می کنـد که احکام اعتکاف بار بشود و در بعضی موارد احتیاط اقتضا می کند که آن احکام بار نشود. مثلا اگر نذر کرده است که معتکف بشود، او نباید در غیر از آن چهار مسـجد معتکف شود؛ اما اگر معتکف شد اسـتحباباً، در این صورت باید احکام اعتکاف صـحیح را بار کند و آن کارهایی را که ممنوع است انجام ندهد. لذا بهتر این بود تعبیر «مراعات احتیاط» یا قدر متیقن را به کار می برد.

خلاصه به نظر می رسد که اقرب همان مسجد جامع باشد. بعد از فخر المحققین هم اشهر همین را گفته اند.

روایات مسجد جامع:

۱. روایت صحیحه حلبی: «لَا اعْتِكَافَ إِلَّا بِصَوْمٍ فِی مَسْجِدِ الْجَامِعِ» (۱) .

۲. روایت صـحیحه دیگر حلبی: «عن ابی عبـدالله(ع) لاـ اعتکاف إلّا فی المسـجد الحرام أو مسـجد الرسول أو مسـجد الکوفه أو مسجد الجماعه». (۲)

ص: ۵۴۰

۱- (۲) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۱۸۴؛ باب الاعتکاف.

۲- (۳) . الکافی ۴: ۱۷۶- ۳، الوسائل ۱۰: ۵۴۰ کتاب الاعتکاف ب ۳ ح ۷.

۳. روایت ابی الصباح کنانی: «لَا أَرَی الِاعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ أَوْ مَسْجِدٍ جَامِعٍ».

البته تعبیر نسخ معتبر تهذیب، همه مسجد جامع دارد که ما مقابله کردیم؛ ولی در دو نسخه معتبر استبصار که مقابله کردیم «فی مسجد جماعه» داشت. این را هم می شود ارجاع داد به جامع.

۴. روایت صحیحه داود بن سرحان: عن ابی عبدالله(ع) انّ علیا(ع) کان یقول لَا أَرَی الِاعْتِکَافَ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ(ص) أَوْ فِی مَسْجِدٍ جَامِعٍ وَ لَا یَنْبَغِی لِلْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ (یا«من المسجد الجامع») إِلَّا لِحَاجَهٍ...

۵. روایت علی بن عمران: «الْمُعْتَکِفُ یَعْتَکِفُ فِی الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ». (۱)

۶. روایت یحیی بن ابی العلاء رازی: «لَا یَکُونُ الِاعْتِکَافُ إِلَّا فِی مَسْجِدِ جَمَاعَه» (۲)

. (۳)

۷. روایتی که شیخ گفته است: «رُوِیَ أَنَّهُ لَا یَکُونُ إِلَّا فِی مَسْجِدٍ قَدْ جَمَّعَ فِیهِ نَبِیٌّ أَوْ وَصِیُّ نَبِی». (۴)

۸. روایت مربوط به مطلب ابن ابی عقیل: «أَنَّهُ قَالَ الِاعْتِکَافُ عِنْدَ آلِ رَسُولِ اللَّهِ(ص) لَا یَکُونُ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ» (۵) ، و بعد هم افضل اعتکاف مواردی است. این روایت هم ممکن است ارجاع بشود به همین [مسجد جامع].

ص: ۵۴۱

۱- (۴) . تهذیب الأحکام؛ ج، ص: ۲۹۰؛ ۶۶ باب الاعتکاف و ما یجب فیه من الصیام ؛ ج ۴، ص : ۲۸۷.
۲- (۵) . عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ یَحْیَی بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ الرَّازِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا یَکُونُ الِاعْتِکَافُ إِلَّا فِی مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ.
۳- (۶) الاستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ۱۲۷؛ ۷۱ باب المواضع التی یجوز فیها الاعتکاف ؛ ج، ص : ۱۲۶.
۴- (۷) . این روایت شاید همان روایت عمر بن یزید باشد.
۵- (۸) . وَ نَقَلَ الْعَلَّامَهُ فِی الْمُخْتَلَفِ عَنِ ابْنِ أَبِی عَقِیلٍ أَنَّهُ قَالَ: الِاعْتِکَافُ عِنْدَ آلِ رَسُولِ اللَّهِ ص لَا یَکُونُ إِلَّا فِی الْمَسَاجِدِ- وَ أَفْضَلُ الِاعْتِکَافِ فِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَسْجِدِ الرَّسُولِ ص- وَ مَسْجِدِ الْکُوفَهِ وَ سَائِرُ الْأَمْصَارِ مَسَاجِدُ الْجَمَاعَاتِ. وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۵۴۲؛ ۳ باب اشتراط کون الاعتکاف فی المسجد الحرام أو مسجد النبی أو مسجد الکوفه أو مسجد البصره أو فی مسجد جامع رجلا کان المعتکف أو امرأه ؛ ج ۱۰، ص : ۵۳۸.

۹. روایت عمر بن یزید: «فِی مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ قَدْ صَلَّی فِیهِ إِمَامٌ عَدْلٌ». (۱)

مطلبی که ما باید اضافه بکنیم ــ و غفلت کردیم که ذکر کنیم ــ این است: در روایات مسجد جامع، یک قیدی هم می زند که مسجد جامعی که یک نماز جماعت صحیحی هم خوانده شده باشد. این اشکالی ندارد که ما قید بزنیم. آقای خویی می فرمایند: این خلاف اجماع است و ما این قید را باید حمل به استحباب بکنیم. در حالی که این حمل، لزومی ندارد. محقق اردبیلی استظهار می کند و با همین قید فتوا می دهد ولو امام عدل را منطبق کرده است به معصوم(ع).

مطلبی که من مکرر عرض کرده ام و شهید ثانی را هم دیده ام در بعضی موارد همین را می گوید، این است: در یک مطلبی که اقوال کثیری در آن هست، از این ما اجماع مرکب نمی توانیم درست کنیم. اجماع مرکب باید برگشت کند به اجماع بسیط. در مسئله ما شش هفت قول وجود دارد، اگر بگوییم: ثابت شده است که در شرع، قول هشتمی در کار نیست و اختلاف در بین این هفت قول است، اگر اصلش مسلم باشد با قطع نظر از اختیار خود این ها و مسلم باشد که از این هفت مورد خارج نیست، در این صورت اگر اجماع مرکب به اجماع بسیط ارجاع بشود، حجیت پیدا می کند. ولی در این موارد، اقوال کثیری هست و صغرویا هیچ گاه به اجماع بسیط برگشت نمی کند. به تعبیر آقای شریعت اصفهانی، درباره حجیت استصحاب پنجاه و چند قول وجود دارد، این اقوال یک دفعه حادث نشده اند؛ پس بنابراین ما باید اقدمِ اقوال را بگیریم و بگوییم بقیه همه باطل اند، این صحیح نیست؛ چون اجماع بسیطی در کار نبوده است.

ص: ۵۴۲

۱- (۹) . عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِی الِاعْتِکَافِ بِبَغْدَادَ فِی بَعْضِ مَسَاجِدِهَا فَقَالَ لَا اعْتِکَافَ إِلَّا فِی مَسْجِدِ جَمَاعَهٍ قَدْ صَلَّی فِیهِ إِمَامٌ عَدْلٌ بِصَلَاهِ جَمَاعَهٍ وَ لَا بَأْسَ أَنْ یُعْتَکَفَ فِی مَسْجِدِ الْکُوفَهِ وَ الْبَصْرَهِ وَ مَسْجِدِ الْمَدِینَهِ وَ مَسْجِدِ مَکَّهَ.الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۶؛ باب المساجد التی یصلح الاعتکاف فیها.

بنابر این در صحیحه عمر بن یزید مراد مسجد جامعی است که یک نماز جماعت صحیحی هم در آن خوانده شده باشد، آن گاه اگر یک مسجد جامعی چنین نبود، آن حکم را ندارد؛ پس اگر به آن قید بخورد، اشکالی ندارد. علمای دیگر هم نوعاً این روایت را قبول کرده اند. البته امام عدل را به امام معصوم حمل کرده اند؛ ولی ما توسعه می دهیم و مفاد روایت را اخذ می کنیم.

۱۰. روایت داود بن حصین: «فی المصرالذی انت فیه». (۱)

در منتهی و معتبر این روایت را نقل کرده است و یک اختلاف نقلی بین معتبر و منتها هست. ظاهراً صحیحش آن است که در معتبر است. در منتهی عبارت این است: «لا اعتکاف إلّا بصوم و فی المصر الذی أنت فیه». این جمله را آقای خویی می فرمایند: مفادش قابل تصدیق نیست و روایت را کنار می گذارد. ولی آن چیزی که معتبر نقل کرده است، این است: «فی مسجد المصرالذی أنت فیه». اگر مسجد شهر مراد باشد ــ که عبارت صحیح تر هم همین است ــ آن گاه دو گونه می شود معنا کرد: یک مرتبه این است که یعنی شما در هر مسجدی که می خواهی اعتکاف کنی، مسجد شهر را در نظر بگیر و در آنجا اعتکاف کن. در این صورت هیچ تصرفی هم لازم نمی آید. «أنت فیه» هم یعنی در وقتی که اعتکاف می خواهی بکنی [درآن]؛ چون بحث در اعتکاف است.

۱- (۱۰) . وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۵۴۱؛ ۳ باب اشتراط کون الاعتکاف فی المسجد الحرام أو مسجد النبی أو مسجد الکوفه أو مسجد البصره أو فی مسجد جامع رجلا کان المعتکف أو امرأه ؛ ج ۱۰، ص : ۵۳۸.

یـا این که «أنت فیه» یعنی درآنجایی که ساکن هستی. در این صورت، حصـر اضافی است. می خواهـد بگویـد: در مسـجد بلد شما، حکم این است. کاری نـدارد که در جاهای دیگر اگر رفتیـد تکلیف چیست. می خواهد بگوید مسـجد باید مسـجد شـهر باشد نه مسجد محله. هر دو محتمل است، هیچ اشکالی پیش نمی آید در اخذ به این روایت و این هم عین مسجد جامعی است که در جای دیگر است. (۱)

۱۱. روایت مرسل منقول ابن جنید: «قال ابن الجنید روی ابن السعید (۲) عن ابی عبدالله(ع) جواز الاعتکاف فی کل مسجد جمع فیه (یا «جمّع فیه) امام عدل صلاه جماعه (۳) و فی المسـجد الذی تصلی فیه الجمعه بامام و خطبه». این بخش دوم در مقنعه هم هست: «قد روی: لا اعتکاف إلّا فی مسجد یصلّی فیه الجمعه بإمام و خطبه». این هم مرسل است.

بنابر این به نظر می رسد که ما همین روایت عمر بن یزید را اخذ کنیم و جامع را اخذ کنیم و این قیدی را که در مسـجد جامع، نمـاز جمـاعت صـحیح خوانـده شـده باشـد. و این محل ابتلا هم هست که در همه مساجـد جامع، یک نماز جماعت صـحیحی خوانده شده است.

۱- (۱۱) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) «أنت فیه» به معنـای سـاکن آنجـا هستی نیست که کنایه باشـد بین مسافر و غیر مسافر، این درست نیست. آقای خویی این رادارند ولی آن منظورنیست. دراینجا کلمه مسجد ساقط شده است.

۲- (۱۲) . مراد یعنی حسین بن سعید است.

۳- (۱۳) . یا «صلاه الجمعه» اختلاف نسخه است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مراد از «فی مسجد المصرالذی انت فیه» ۹۰/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

مراد از «فی مسجد المصرالذی انت فیه»

روایت داود بن الحصین که در منتهی روایت کرده بود، آقای خوئی بر آن دو اشکال داشتند: یکی درباره سند بود و یکی هم راجع به دلالت. فرمودند: مفاد این روایت قابل عمل نیست لذا باید آن کنار گذاشته بشود. عرض کردیم که منشأ آن، نسخه غلطی است که در منتهی بوده است که کلمه مسجد را نداشته است. تعبیر این بوده است: در شهری که تو هستی اعتکاف باید بشود که فرمودند: این را مفادش را هیچ کسی قائل نشده و صحیح نیست؛ ولی ما عرض کردیم که نسخه معتبر کلمه مسجد دارد: «و فی مسجد المصر الذی أنت فیه». این، دو نوع معنا می شود: یکی این است که شما اگر می خواهید معتکف بشوید باید ببینید در چه مسجدی است، اگر مسجد بلد ــ که مراد همان مسجد جامع است ــ باشد اشکالی ندارد اما در مسجد غیر بلد نمی شود اعتکاف کرد. یک مرتبه مراد از «أنت فیه» یعنی «أنت فیه حین ترید الاعتکاف» و یک مرتبه یعنی آنجایی که تو ساکن هستی و آن وطن خودت هست. اگر این مراد باشد، این حصر، حصر اضافی می شود؛ یعنی: تو ببین مسجد بلد کدام مسجد است که علی وجه الاطلاق می گویند مسجد شهر است و مسجد محله نیست، شما در آنجا باید اعتکاف را بجا بیاورید، نه در سایر مساجد. اما اگر مسافرت رفت و خواست اعتکاف بکند، به آن دیگر ناظر نیست، آن محل ابتلای متعارف که انسان در شهر خودش هست ــ به خصوص در آن ایام قدیم ــ آن را می خواهد بگوید. می فرماید: اگر مساجد متعدد بودند، مسجد البلد میزان است نه مسجد القبیله و مسجد محله. این مطلب را دیروز گفته بودیم، مطلبی که متعرض نشده بودیم اشکال دیگر آقای خویی بود.

ص: ۵۴۵

ایشان می فرمایند: ما نمی دانیم علامه که این جامع بزنطی را که نقل می کند به چه طریقی است. این اشکال ایشان هم وارد نیست. اگر کسی یک مقداری برخورد داشته باشد با کتب اجازات می داند که علامه اجازات متعددی داده است، یکی از آن ها اجازه کبیره است. همه سندهای اینها به اسناد معتبر منتهی می شود به شیخ. شیخ هم به سند بسیار صحیح به جامع بزنطی سند دارد. پس اشکالی از این ناحیه که ما سند نداریم نیست.

اما اگر مراد از آن، نسخه معین باشد و بگوید: آن نسخه ای که دست او بوده است سند ندارد، آن اجازاتی هم که فی الحال هستند راجع به نسخه نیست. خود آقای خوئی هم می گوید: فلان کتاب را شیخ حر مثلا با اجازه نقل می کند، کتاب آن شخصی را که آقای خوئی می خواهد از آن نتیجه بگیرد و در اختیارش باشد، آن نسخه را شیخ حر نقل نمی کند، بلکه کلی نسخه را نقل می کند. مناطات دیگری اثبات حجیت خصوص آن نسخه را می کند. اصل این که بزنطی کتابی داشته است به نام جامع، این سند معتبر دارد، اما این که این نسخه آیا همان نسخه است یا نه، این باید مقابله بشود و شهادتها باید باشد. این یک بحث دیگری است و در آن اجازات کلی به حساب نمی آیند. مثلا از کافی که کسی نقل می کند، من کجا می دانم که

آن نسخه کافی که در دست است، همان نسخه مطابق با نسخه کلینی است. باید شواهد دیگری باشد. (۱)

۱- (۱) . (پرسش:...پاسخ استاد:) در این که بزنطی کتابی داشته به نام جامع، طریق صحیح دارد. آیا این نسخه، آن هست یا نه؟ نسبت به خصوص این نسخه لازم نیست باشد.

«السابع اعتكاف إذن السيد بالنسبه إلی مملوکه» (۱)

سید نسب به مملوکش اذنش شرط است و اگر اذن نداد اعتکاف او صحیح نیست. البته به نظر می رسد در این موارد اذنی که شرط است، اعم از انشاء اذن است، احراز رضایت هم کافی است. اگر احراز کرد که مولایش راضی است، می تواند اعتکاف کند. مثلاـ اگر خود مولاـ دارد اعتکاف می کند و این هم همراهش هست، می داند او راضی است، لازم نیست مولا «اذنت» بگوید. در مواردی که اجازه دیگری شرط است در بعضی از تصرفات ــ مثل آن جایی که شما منزل کسی می‌خواهید چای بخورید، او «اذنت» نگفته، شما علم به رضایتش دارید ــ این تصرفات جایز است. در این گونه مواردی هم که سیره عقلاء و بنای عقلاء حاکم است بر مطلب، اذن لازم نیست. در این اعتکاف هم که او همراه مولا می خواهد اعتکاف کند، لازم نیست اذن بگیرد؛ چون علم دارد به این که او رضای است و این کافی است. نظر سید هم که اذن تعبیر می کند جنبه کاشفیت دارد نه موضوعیت. (۲)

ص: ۵۴۷

۱- (۲) . العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج، ص: ۲۴۹ :السابع إذن السید بالنسبه إلی مملوکه سواء کان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مکاتبا لم یتحرر منه شی ء و لم یکن اعتکافه اکتسابا و أما إذا کان اکتسابا فلا مانع منه کما أنه إذا کان مبعضا فیجوز منه فی نوبته إذا هایأه مولاه من دون إذن بل مع المنع منه أیضا و کذا یعتبر إذن المستأجر بالنسبه إلی أجیره الخاص و.....

۲- (۳) . (پرسش:...پاسخ استاد:) درمعاملات این طور است[واذن موضوعیت دارد ولی] در غیر معاملات سیره عقلاء جاری است.

«سواء كان قنّا أو مدبرا»

چه این مملوک، مملوک خالص باشد یا مدبر باشد که یعنی «أنت حرّ بعد وفاتی» و بعد از وفات آزاد خواهد شد. یا أم ولد باشد ـ که به وسیله ولد که ارث می خواهد ببرد، او از باب ارث آزاد می شود ـ أم ولد تا آزاد نشده است اذن معتبر است. یا مکاتب باشد. مکاتب دو قسم است: مکاتب مشروط و مکاتب مطلق. مکاتب مطلق هر مقدار را که مال الکتابه داد آزاد می شود. مولا با عبدش قرار می گذارد که به نسبت آن مالی که کار می کند پولش را بدهد و آزاد بشود و او نسبت پولی که تدریجاً می دهد تدریجاً آزاد می شود. این در مطلق این گونه است که اگر قید نکند هر مقدار که داد، به مقدار قرار داد آزاد می شود، اما مشروط عبارت از این است که شرط می کند تو رقّ باشی مگر این که همه پولی را که قیمت تو هست تهیه کنی و بدهی، آن موقع آزادی. در مکاتب مشروط هیچ مقدارش آزاد نمی شود مادامی که پرداخت نباشد. پس اگر مکاتب مطلق باشد در حالی که هیچ مقداری نداده است، «لم یتحرر منه شیء» و اذن سید در اینجا معتبر است.

«أو أم ولد أو مکاتبا لم یتحرر منه شی ء و لم یکن اعتکافه اکتسابا»

یک مرتبه این است که قبل از اعتکافش هیچ چیز او آزاد نشده است ولی خود این اعتکاف منشأ آزادی او می شود، چه آزادی نسبی و چه آزادی کل. مولا گفته است: فلان مقدار پول بدهید آزاد می شوید، یا کلش یا بعضش. عبد هم اجیر می شود برای شخصی که اعتکاف انجام بدهد و با همین نفس اعتکاف پول بیشتری به دست می آورد یا این که اگر اعتکاف کرد در آنجا، اشخاص دیگری هستند که با آنها نماز استیجاری مثلاً می خواند. در این گونه موارد که اگر اعتکافش منشأ بشود برای اکتساب، اشکالی ندارد ولو قبل از اعتکاف هیچ مقدار او آزاد نشده باشد، یا حتی تا وسط های اعتکاف هم هیچ چیز او آزاد نشده باشد و بعد از تمام شدن اعتکاف آزادی بیاید، مع ذلک این اعتکافش صحیح است؛ چون گفته اند: این مولایی که مکاتبه کرده است با عبدش و گفته است که شما کار کن، این معنایش این است که شما از هر کاری که پول به دست می آورید انجام بدهید. اگر نهی به خصوصی هم نکرده باشد که شما این راه را طی نکنید، آن اجازه عامی که داده است که کسب کند برای تهیه پول کافی است و یکی از کسب هایش هم این است که با اعتکاف کسب کند. در اینجا چون اذن در آن هست لذا مرحوم سید تعبیر می کند: «لم یکن اعتکافه اکتسابا».

«و أما إنّه إذا کان مبعضا فیجوز منه فی نوبته إذا هایاه مولاه من دون إذن بل مع المنع منه أیضا».

پس در دو مورد عبـد اعتکافش اشـکال نـدارد: یکی در عبـد مکاتبی است که اعتکافش اکتساب باشد. دوم: عبدی که مبعض است. در آن مولاـ بـا عبـد قرار می گـذارد که شـما یـک نوبت برای خودت کار کن و یک نوبت هم برای من. و این مختلف است: ممکن است یک هفته برای خودش باشد و یک هفته برای مولا، یا یک روز برای خودش و یک هفته برای مولا، یا یک هفته برای خودش و یـک روز برای مولاـ آن گـاه در آن نوبـتی که برای خود عبـد است، عبـد مسـتقل است و دیگر اذن مولا معتبر نیست. بلکه اگر نهی هم بکند نهی اش اصـلا فایده ندارد؛ چون چنین حقی را ندارد. این نوع قراردادی را که مولا با عبد خودش می بندد مهایئه (۱) می گویند. در صورت مهایئه، اعتکاف شخص در نوبت خودش صحیح است.

«و کذا یعتبر إذن المستأجر بالنسبه إلی أجیره الخاص».

در بحث اجیر، همان طوری که در اجاره هم گفته اند گاهی شـخص اجیر می شود به فعلی از افعال، مثل خیاطت و بنّایی؛ ولی گاهی شـخص نوکر انتخاب می کنـد که در اختیارش باشد، نه این که او را برای یک کار معینی اجیر کرده باشد که فلان کار را انجام بدهـد، بلکه خودش و منافعش را در اختیار آن شـخص قرار می دهـد. این دومی را اجیر خاص می گوینـد. ایشان می فرماینـد: اجیر خاص که خودش و اختیاراتش در اختیار مولا است و تمام منافعش هم در اختیار او است، این بایـد اذن از ناحیه مستأجر برای اعتکاف داشته باشد و الا اعتکافش صحیح نیست.

ص: ۵۴۹

۱- (۴) ۳. تهایا القوم، تهایؤا: إذا جعلوا لکل واحد هیئه معلومه، و المراد النوبه و هایئته مهائیه، و قد تبدل للتخفیف فیقال: هابیته مهاباه. و المهاباه فی کسب العبد، انهما یقسـمان الزمان بحسب ما یتفقان علیه، و یکون کسـبه فی کل وقت لمن ظهر له بالقسمه (الطریحی، فخر الـدین: مجمع البحرین، مـادّه «هیـأ»). فـالمراد به فی المقام «النوبه».المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الزکاه، ج، ص: ۲۴۳.

از ایـن اسـتفاده می شـود که اگر این گـونه نبـود؛ بلکه او را اجـاره کرده بـود برای این که خیـاطت کنـد، اگر این شـخص می خواهـد معتکف بشود و در همان مسـجد خیاطت کنـد مثلا، یا نماز استیجاری را که اجیر شده بود برای او، این نماز استیجاری را اگر در مسـجد بجا بیاورد، در این گونه موارد اذن او معتبر نیست. خیلی روشن است که اگر به او بگوید من اجازه نمی دهم در مسـجد نماز بخوانی، چنین حقی ندارد و مربوط به او نیست اگر در خود اجاره شـرط یک چنین چیزی را نکرده باشـند. اما این در جایی است که اعتکاف با آن عمل تضاد نداشته باشد.

اما اگر به نحوی باشـد که اگر بخواهـد معتکف بشود، دیگر نمی توانـد خیاطت کند _ مثلا در آنجا دسـتگاه خیاطت نیست _ در نتیجه، آن عملی که اجاره بسـته بود از بین می رود، در اینجا هم چون امر به شـیء را مقتضـی نهی از ضد نمی دانند، حکم به صـحت عمـل می کننـد. ولو خلاف شـرع کرده است با عمل نکردن به اجاره اما اعتکافش صـحیح است. آقای خوئی راه را منحصر می داند به امر ترتبی و می گوید: چون کاشفی نداریم و در عبادات باید امر باشد _ و در اینجا چون عبادت است، امر باید داشـته باشد _ ما به وسـیله ترتب، امر ترتبی را کشف می کنیم. لذا ایشان حکم می کند به صـحت اعتکاف. و اگر کسـی ترتب را قائل نباشد، ایشان می فرمایند: این اعتکاف درست نیست.

کفایت قصد ملاک در عبادات

ولی مـا مکرر عرض کرده ایـم کـه راهش منحصـر بـه امر نیسـت؛ چـون در خیلی از مـوارد ازتنـاسب حکـم و موضـوع، انسـان مطلوبیت را می فهمـد و یـا از ثواب هایی که ذکر شـده است از غیر ناحیه امر، یا از اطلاقات ادله ثواب را انسان می فهمـد و یا مثلاً از تعبیر فلان چیز خیر است می فهمـد که لازم نیست امری باشد وملاک کفایت می کند. آقای خوئی هم ملاک را کافی می دانـد الّا این که می فرماینـد: کـاشف ملاـک منحصـر به امر است.مـا عرض می کردیم که کاشف ملاک درخیلی ازمواقع تناسب حکم و موضوع است.

مثلاـ کسی که در آب افتاده ودارد غرق می شود و من قدرت ندارم برای استنقاذ، می گویید: ملاـک موجود است یعنی مطلوبیت مولا هست و از بین نرفته است با این که من عاجزم. یا فرض کنید مولا دستور داد ه است جهاد بروم ، اگر من جهاد نرفتم و یک غریقی را نجات دادم، در این صورت من خلاف شرع کرده ام- چون جهاد مهمتر بوده و انجامش ندادم ــ ولی آیا مولا در این که من این غریق را نجات داده ام بی تفاوت است؟ انسان به تناسب حکم و موضوع می فهمد همان مصلحت را، چه مزاحم با یک چیز دیگری باشد و یا نباشد. در مصلحت استنقاذ غریق چه ملازم باشد با یک چیز دیگری که از بین برود و چه غیر ملازم آن باشد، مصلحت غریق در جای خودش هست. فقط در یکی از این ها مصلحتی است که لازمش یک مفسده دیگری است، و الا از نظر مصلحت هیچ فرقی ندارند و ملاک در هر دو موجود است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

«إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه» ۹۰/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

«إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه» (۱)

زوج باید به زوجه اجازه بدهد در اعتکاف، در فرضی که اعتکاف منافی با حق زوج باشد. شیء اگر تضاد داشته باشد با شیء دیگری، در بحث ضد گفته اند که اگر احد الضدین مأمور به باشد، ضد آخر ولو عبادی باشد دلیلی بر بطلانش نداریم. بحث مفصلی شده است که منافی دو نوع می تواند باشد: یک مرتبه منافیی است که این منافی علت است برای معدوم شدن ضد خودش، در این صورت اشکال پیدا می کند و درست نیست. یک مرتبه این است که ضد ملازم با آن شیء دیگر است. در چیزهایی که متلازمان باشند، حرمت یکی سرایت به دیگری نمی کند. ولی اگر علت و معلول باشند، بغض از معلول بر روی علت می رود و به دلیل فقدان معلول، علت مبغوض می شود و این با عبادیت منافات دارد.

ص: ۵۵۱

۱- (۱) . ...و إذن الزوج بالنسبه إلى الزوجه إذا كان منافيا لحقه و إذن الوالد و الوالده بالنسبه إلى ولدهما إذا كان مستلزما لإيذائهما و أما مع عدم المنافاه و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم و إن كان أحوط خصوصا بالنسبه إلى الزوج و الوالد.

مثلا شما در این بخش مسجد جلوس دارید و در بخش دیگر مسجد جلوس نکردید، این که شما در اینجا جلوس کردید و در جای دیگر جلوس نکردید، جلوس در اینجا علت برای ترک جلوس در جای دیگر نیست. در اینها هر دو معلول علت ثالثه اند. یک سلسله مقدماتی پیش آمده و اراده ای برای شما حاصل شده است که آن اراده مقتضی می شود که شما در اینجا جلوس داشته باشید و در قسمت های دیگر جلوس نداشته باشید، نه این که چون من در اینجا نشسته ام پس در جای دیگر مسجد ننشسته ام. این معلول علت ثالثه است، لذا صرف تضاد بین دو شیء علیت نمی آورد.

ولی این هایی که بحث کرده اند که احد الضدین علت نیست، به نحو موجبه کلیه خواسته اند نفی کنند، معنایش این نیست

که سالبه کلیه را می خواهند اثبات کنند که در هیچ وقتی ضدی علت ضد دیگر نمی تواند باشد. مانع نسبت به ممنوع ضد است ولی علت برای ترک آن هم هست. این گاهی خلط می شود. مثلا در بحث ضد اگر گفتیم: احد الضدین مانع نمی شود برای چیز دیگر، پس بنابراین بگوییم هیچ وقتی ضدیت کافی نیست [درابطال طرف دیگر].

در ما نحن فیه یکی از حقوقی که زوج نسبت به زوجه دارد حق مباشرت و حق استمتاع است. پس کسی که در مسجد قرار می گیرد، یک مرتبه علت عدم مباشرت و استمتاع، در مسجد قرار گرفتن است و آن جزء علل است یعنی به نحوی است که اگر از مسجد بیرون بیاید زوج قهراً ـ در حالی که مثلا زوج مسلوب الختیار باشد و هیچ گونه اختیاری نداشته باشد مثل جبر یا اکراهاً باشد که آن زوجه اراده داشته باشد لیکن معلول اکراه است ـ زوج منشأ می شود که زوجه تسلیم بشود. و مانع این تسلیم شدن همین بودن در مسجد و لبث در مسجد است. در اینجا این بودن در مسجد علیت پیدا می کند برای ترک مطلوب الزامی مولاـ ولی یک مرتبه این است که در مسجد هست ولی اگر از مسجد بیرون هم برود حاضر به تمکین نخواهد بود وزوج هم توانش نمی رسد که او را وادار به استمتاع کند، در این صورت صرفا تضاد هست، بودن در مسجد با مطلوب مولا صرفاً تضاد محض دارد و علیتی در کار نیست. در اینجا دیگر دلیلی نیست که اذن زوج شرط باشد. زوجه خلاف شرع کرده است در عدم تمکین ولی خلاف شرع نکرده است در لبث در مسجد، تا بگوییم لبث عبادی نمی تواند باشد. این یک فرض است.

حکـم خروج زوجه از منزل بـدون اذن زوج از نظر آقـای خـویی یـک فرض دیگر مسـئله این است که یکی از حقـوق زوج به حسب روایـات این است که زوجه از منزل خـارج نشود مگر به اذن شوهر. آقای خوئی در رسائل عملیه اش و در حاشـیه عروه در بعضی موارد می فرمایند: خود این خروج جزء حقوق شوهر نیست اگر مزاحم با سایر حقوق شوهر نداشته باشد. مثلاً با تمتع اگر منافات داشت خروج ممنوع است والا بنفسه جزء ممنوعات و جزء حقوق شوهر باشد نیست.

این مطلب بر خلاـف مشـهور است. اینهـا قائلنـد: یکی از حقوق شوهر این است که از منزل خارج نشود بـدون اذن شوهر. طبق قول مشـهور ــ که مـا هم بـا آن موافقیم ــ این است که خروج از منزل بـدون اذن شوهر جـایز نیست. آقای خوئی هم در اینجا این را انکار نمی کنـد و در تقریرات می فرماینـد: تفاهم عرفی یا تناسب حکم و موضوع ــ یا هر تعبیری که می کنند ــ اقتضـا می کنـد به نفس پا بیرون گذاشـتن و این که آنی پا از خانه به بیرون بگـذارد، این ممنوع باشد آن چیزی که اسـتفاده می شود این خروج خیلی یسـیر نیست بلکه یک خروج معتنا بهی باشد و آن البته ممنوعیت دارد و قهراً لبث در جایی که فاصله بگیرد با منزل و این کون در اماکن، مبغوض مولاست و قهراً اگر بخواهد اعتکاف کند با فاصله معتنا بهی اشکال پیدا می کند.

عبارت آقای خویی:

«الروایات الکثیره الـدالّه علی عدم جواز خروجها عن البیت بدون إذن الزوج فیما إذا کان منافیاً لحقّه دون غیر المنافی کالخروج الیسـیر و لاـ سیّما نهاراً لملاقاه أبیها أو أُمّها أو لزیاره الحرم الشـریف و نحو ذلک فإنّ المسـتفاد من تلک الأدلّه بمقتضـی الفهم العرفی أنّ المحرّم لیس هو الخروج بالمعنی المصـدری المتحقّق آناً ما أعنی فتـح الباب و وضع القـدم خارج الدار بل الحرام هو الکون خـارج البیت و البقـاء فی غیر هـذا المکـان، فالمنهیّ عنه هو المکث خارج الـدار عنـد کونه منافیاً لحقّ الزوج». ایشان می فرمایند: به مناسبت فهم عرفی ما می گوییم آناً مّا اگرخارج شد، ممنوع نیست.

ص: ۵۵۳

ولی ما نمی فهیم این فهم عرفی را که ایشان می فرمایند. فهم عرفی ما غیر از این است! خروج از دار آناً مّا و یسیرا چون احراز رضایت زوج هست به حسب غالب موارد، اشکالی ندارد. آن خارج از موضوع بحث است. بحث در این است که خروج بدون اذن که کاشف از عدم رضا است چه حکمی دارد _ و مراد از اذن قبلاً عرض کردیم که طریقی است یعنی کاشف از رضا باشد _ اگر بدون علم به رضا و بدون این که چیزی کشف از رضا بکند خارج بشود، این ممنوع است.

پس اگرزوج ببیند زوجه اگر پایش را بیرون بگذارد، ربوده می شود یا خطر جانی برایش دارد، راضی نمی شود بیرون برود یا خود زوجه احتمال می دهد روی همین مسائل زوج راضی نمی شود، چرا فهم عرفی جواز خروج را اقتضا کند از روایاتی که می گویند بدون اذن زوج نباید خارج بشود؟ این را فهم عرفی ما نمی فهمد! آن چیزی که فهم عرفی است این است که در خروج های معمولی چون زوج راضی است اشکال ندارد و این مطلبی خارج از موضوع است. من خیال می کنم این دو خلط شده باشند. این حکم نفس خروج در صورت عدم اذن که ممنوع است.

حکم کون و بقاء زوجه بعد از خروج

ولی اگر کسی خروجش مشکلی نداشت یا اصلا خارج بود یا خروجش را ضرورت اقتضا می کرد و یا از نظر زوج خروج مجاز بود، بعد از خروج آیا ما دلیلی داریم که در هر مکانی که بخواهد قرار بگیرد، باید با اذن زوج باشد؟ حرمت این را مشکل است ما از اینها استفاده کنیم. بعد از خروج اگر خروج مشکلی نداشت _ یا حتی خروجش هم مشکل داشت و حرام بود _ آیا این حرام وقتی که حاصل شد، باز هم کون در هر مکانی دیگر حرام است؟ یا اکوان موارد متعدد که مجاز نیست برای این است که لازم است در خانه باشد؟ یا بنفسه در تمام اماکن اذن زوج شرط است؟ مثلا هر دو بیرون اند یا اصلاً خانه ندارند و تمتعی هم در کار نیست، زوج اذن نمی دهد در فلان مکان باشد، آیا نفس این بودن در اماکن یکی از حقوق زوج است و در اختیار او است و در اماکن زوجه از او اجازه باید بگیرد؟ این از ادله استفاده نمی شود.

ص: ۵۵۴

بله از آن روایاتی که می گویند اگر از خانه بیرون رفت تا بر گردد در تمام این مدتی که در بیرون هست، ملائکه او را لعن می کننـد؛ اما این از ادله نفس خروج بما هو هو اسـتفاده نمی شود. آن روایات روایات خوبی انـد و می توانند بگویند که در تمام این مـدت خروج و بقاءش در همه اکوان مبغوض مولاست و مورد لعن است و قهراً عبادیت حاصل نمی شود. (۱) - (۲) - (۳) - (۴)

۱- (۲) . (پرسش:...پاسخ استاد:) بله، در فرض این که خلاف شرع است آن ادله دلالت می کند؛ اما با فرض این که بالضروره خارج شده است یا خانه ای اصلاً ندارند بگوییم اختیار تمام اماکن و اجازات دست شوهر است، یک چنین چیزی استفاده نمی شود.

۲- (۳) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) کسـی که بدون مجوز شرعی خارج شده از بیت وفرض این است که عدم رضایت هم باقی است، در این صورت اگر بقای عدم رضایت باشد از آن ادله روایاتی که می فرماید: این هامورد لعن قرار گرفته اند می فهمیم که ممنوع است.

۳- (۴) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) اگر مشـکل خروجش حل شد دیگر بقیه را ما با تناسب حکم و موضوع و امثال این ها می فهمیم که جائز است. ما نمی فهمیم آن را که ایشان می خواهـد اسـتظهار کنـد. بله اگرتمتع هست واعتکاف بخواهد بکند وآن تمتع طوری باشـد که بالأـخره دسترسـی پیـدا می کنـد به او یـا اجبـاراً یـا اکراهاً ومطلوب زوج حاصل می شود،در این صورت اعتکـافش هم محرم است و هم باطـل ولی اگر زن حاضـر هم نیست حـق شوهر را ایفـا کنـد، شوهر بگویـد: من راضـی نیسـتم رضایت او شرط نیست.

۴- (۵) . (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) در جایی که خروجش را موقت اجازه داده است؛ مثلا برای رساندن نامه به شخصـی اجازه داده است و او رفته و نمی خواهـد به منزل بر گردد، در این گونه موارد می شود از روایات فهمیـد که این لعن در روایات او را شامل شود.

«إذن الوالـد و الوالـده بالنسـبه إلى ولـدهما إذا كان مسـتلزما لإيـذائهما و أما مع عدم المنافاه و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم و إن كان أحوط خصوصا بالنسبه إلى الزوج و الوالد».

می فرماینـد: والـد یا والـده وقتی که اجازه نمی دهنـد برای اعتکاف، آیا اذن این ها شـرط است یا نه؟ یک مرتبه این است که مخالفت ولد منشأ ایذاء پدر و مادر نمی شود مثل اینکه مخالفتش را اصلاً اطلاع پیدا نمی کنند تا ایذاء بشوند ـ چون در ایذاء بایـد اطلاع پیـدا کنند تا اذیت بشوند ـ آیا این مخالفت اشکال دارد یا نه؟ در این صورت دلیل بر این که پدر و مادر اطاعات شان مثل خداوند و مثل پیغمبر و معصوم(علیهم السلام) واجب الاطاعه باشند، دلیلی بر این مطلب نیست.

امـا دربـاره امـام(ع) ـ که آنهـا به آن علم ظـاهری شان مأمورنـد، نه به علم باطنی شان یک مسـئله دیگری است ـ مثلا اگر به حسب علم ظاهری نمی دانـد که این مخالفت کرده است، اگر مخالفت کنـد، خلاف شـرع کرده است؛ چون اینها اطاعت شان واجب است. مولا نسـبت به عبیـدش هم همین حالت را دارد. حاکم هم اگر حکم می کند به یک مطلبی، در مواردی که لزوم اتبـاع دارد، اگر حکم کرد ولو حـاکم متوجه نشـده باشـد مخـالفتش را او خلاـف شـرع کرده است. آن گـاه در این موارد اگر شخص اعتکاف انجام بدهد اعتکافش باطل است.

درباره والـد و والـده اگر اصـلاً اطلاع پیدا نمی کنند یا اگراطلاع پیدا کنند، طوری نیست به حدّ اذیت برسد ـ مثلا می گوید: این کـار را بکن چـون آن کـار را دوست دارد، یـا می گویـد: این کـار را نکن، ترک یـک شـیء محبوبش است ولی طوری نیست که اگر این کـار را نکرد ناراحت بشود ـ در این گونه موارد چه حکمی دارد؟ آقایان اسـتظهار می کننـد که اگر ایـذاء نباشد، نفس امر و نهی والد و والده الزام آور نیست. (لا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) (۱)

ص: ۵۵۶

۱- (۶) . الإسراء/۲۳.

را گفته انـد: این کنایه است از مرتبه ضـعیفه که اگر بگویم: أف، اذیت بشود گفته انـد: این از مراتب ایـذاء است و ممنوع، اما این که خوشحالی او را به هر مصداقی فراهم کنی، دلیلی بر آن نداریم که لازم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایات مسئله حق زوج بر زوجه ۹۰/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

روایات مسئله حق زوج بر زوجه

روایات مسئله حق زوج بر زوجه زیاد هستند. ما عده ای از روایاتی که صحیح السند هستند را ذکر می کنیم: یکی صحیحه محمد بن مسلم است ـ که یا صحیح السند است یا از جهتی مورد اهتمام است ـ این صحیحه محمد بن مسلم در باب ۲۹ از أبواب مباشره النساء و معاشرتهن از کتاب النکاح حدیث دوم است.

روایت اول:

«عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ (ع) قَالَ جَاءَتِ امْرَأَهٌ إِلَی النَّبِیِّ (ص) فَقَالَتْ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَی الْمَرْأَهِ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِیعَهُ وَ لَا تَعْصِیَهُ وَ لَا تَصَدَّقَ مِنْ بَیْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ (یا «مِنْ بَیْتِها إِلَّا بِإِذْنِهِ) وَ لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ لَا تَمْنَعَهُ نَفْسَهَا وَ إِنْ کَانَتْ عَلَی ظَهْرِ قَتَبٍ وَ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَیْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَیْتِهَا بِغَیْرِ إِذْنِهِ لَعَنَتْهَا مَلَائِکَهُ السَّمَاءِ وَ مَلَائِکَهُ الْأَرْضِ وَ مَلَائِکَهُ الْغَضَبِ وَ مَلَائِکَهُ الرَّحْمَهِ حَتَّی تَرْجِعَ إِلَی بَیْتِهَا فَقَالَتْ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقّاً عَلَی الرَّجُلِ قَالَ وَالِدُهُ (۱) قَالَ وَالِداه فَقَالَتْ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقّاً عَلَی الْمَرْأَهِ قَالَ زَوْجُهَا قَالَتْ فَمَا لِی عَلَیْهِ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ مَا لَهُ عَلَیَّ قَالَ لَا وَ لَا مِنْ کُلِّ مِائَهٍ وَاحِدَهٌ قَالَ فَقَالَتْ وَ الَّذِی بَعَثَکَ بِالْحَقِّ نَبِیّاً لَا یَمْلِکُ رَقَبَتِی رَجُلٌ أَبَدا». (۲)

۱- (۱) . نقل کافی «وَالِدُهُ» دارد اما نقل فقیه «وَالِداه» است و دعائم هم که به همین مضـمن مرسلاً از پیغمبر (ص) نقل می کند آن هم «وَالِداه» دارد. اگر «وَالِدُهُ» هم باشد ۲ممکن است ما آن را جنس بگیریم و بگوییم شامل پدر و مادر هر دو می شود.
۲- (۲) . الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۵۰۷؛ باب حق الزوج علی المرأه ؛ ج ۵، ص : ۵۰۶.

این روایت در آن بخشی که تعبیر می کنـد: «وَ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَیْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ إِنْ خَرَجَتْ مِنْ بَیْتِهَ (یـا «مِنْ بَیْتِهَا) بِغَیْرِ إِذْنِهِ لَعَنَتْهَا مَلَائِکَهُ السَّمَاءِ ... حَتَّی تَرْجِعَ إِلَی بَیْتِهَا»، همان طور که عرض کردیم، از این استفاده می شود که خود تنها حدوث خروج ممنوع نیست، بعـد از خروج هم اگر زوج رضایت نداشـته باشد هر قدمی که بر می دارد و تمام این اقدامها بر او لعنت الهی شامل می شود و قرب الهی در کار نیست. از این استفاده می شود که بی اذن شوهر اگر کسـی خارج شـد و بخواهد مکث کند در یک جایی، مورد لعن الهی است و قهراً اعتکافش صحیح نیست.

البته مورد روایت در جایی است که خروجش هم ممنوع باشد. ما نمی توانیم به طور مطلق حکم بکنیم که اگر خروجش مجاز بود و یا اصلاً در خارج منزل بود، در اینجا هم نسبت به بقاء، لعن الهی شاملش بشود. مورد روایت خصوص صورتی است که عصیاناً از منزل خارج شده است و بقاءاً هم شوهر راضی نباشد، در این غضب و لعن الهی شاملش هست.

از «لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ» و امثال آن هم استفاده تحریم یک مقداری مشکل است، به نحوی که ظهور در تحریم داشته باشد. مگر این که نفس در صدد زجر قرار دادن، سبب بشود که مجوز بخواهد [ازعهده نهی بیرون آمدن]، آن یک بحث دیگری است که بگوییم: این از احکام عقلائی است که در حالی که نهی کند، بدون ثبوت مجوز بخواهد مرتکب بشود جایز نیست. والا از نظر ظهور مشکل است چون بعضی از بخشهایش خیلی بعید است؛ مثل عبارت «أَنْ تُطِيعَهُ وَ لَا تَعْصِيَهُ» که این استحباب مؤکد اطاعت هست و کراهت شدید بر خلاف او عمل کردن را می گوید؛ چون معنای واجب الاطاعه بودن این نیست که شوهر اذیت بشود، بلکه اگر شوهر اصلاً اطلاع هم پیدا نمی کند که این مخالفت کرده است یا نه، باز واجب الاطاعه است و اطلاع آمر یا ناهی شرط نیست. در این فرض باید بر خلاف امر و نهی او انجام ندهد، در حالی که این زوج نسبت به زوجه یک چنین حقی به حدّ الزام داشته باشد بسیار بعید است. و بعید است کسی اصلاً چنین فتوایی داده باشد. بله تأکد در اطاعت دارد و در بعضی از روایات این هست که اگر قرار بود دستور سجده به کسی داده بشود برای زوج داده می شد که بر او سجده کند، از این استفاده می شود که آن اوامر و نواهی او، بسیار مناسب است که مراعات بشود. (۱)

ص: ۵۵۸

۱- (۳) . (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر تنها همین بود که می گفت بدون اذن نباید باشد، ممکن بود خود ظهور را ما قائل بشویم ولی در یک سیاقی که بعضش عبارت از استحباب مؤکد یا کراهت شدیده است، به نظر ما ظهور از آن گرفته می شود. از این که چند جمله باهم باشند و باهم ظهور داشته باشند، آن گاه یکی از این ها را به دلیل خارجی خارج کنیم، دراین صورت بقاءاً هم هنوز ظهور باشد، این به نظر ما درست نیست و معلوم می شودکه این در مقام بیان یک حقوقی است که شخص مناسب است آن هارا مراعات کند، اعمم ازاین که به حدّ الزام رسیده، یا به حدّ استحباب مؤکد رسیده باشد و یا به حد کراهت شدیده رسیده باشد. این بیشتر از این ظهور پیدا نمی کند. آن گاه قهراً ما بخش هایش را نمی توانیم بخش بخش کنیم وبگوییم: این مطلب در کدام مرتبه هست.

روایت دوم (۱) :

فقیه به طریق خود از «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَی عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) خَرَجَ فِی بَعْضِ حَوَائِجِهِ وَ عَهِدَ إِلَی (۲) امْرَأَتِهِ عَهْداً أَلَّا تَخْرُجَ مِنْ بَیْتِهَا حَتَّی یَقْدَمَ قَالَ وَ إِنَّ أَبَاهَا مَرِضَ فَبَعَثَتِ الْمَرْأَهُ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَقَالَتْ إِنَّ زَوْجِی خَرَجَ وَ عَهِدَ إِلَیَّ أَنْ لَا أَخْرُجَ مِنْ بَیْتِی حَتَّی یَقْدَمَ وَ إِنَّ أَبِی قد مرض فَتَأْمُرُنِی أَنْ أَعُودَهُ (۳) فَقَالَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) لَا اجْلِسِی فِی بَیْتِکِ وَ أَطِیعِی زَوْجَکِ قَالَ فَثَقُلَ (۴) فَأَرْسَلَتْ إِلَیْهِ ثَانِیاً بِذَلِکَ فَقَالَتْ فَتَأْمُرُنِی أَنْ أَعُودَهُ فَقَالَ اجْلِسِی فِی بَیْتِکِ وَ أَطِیعِی زَوْجَکِ قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثَتْ إِلَیْهِ یا رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِنَّ أَبِی قَدْ مَاتَ فَتَأْمُرُنِی أَنْ أُصَلِّیَ عَلَیْهِ فَقَالَ لَا اجْلِسِی فِی بَیْتِکِ وَ أَطِیعِی زَوْجَکِ قَالَ فَدُفِنَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ إِلَیْهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) (۵) فَبَعَثَ إِلَیْهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَکِ وَ لِأَبِیکِ بِطَاعَتِکِ لِزَوْجِکِ» (۶) .

ص: ۵۵۹

۱- (۴) . حدیث پانزدهم، صحیحه عبدالله بن سنان است که به طریق فقیه صحیحه است و کافی هم نقل کرده است.

۲- (۵) . «عهد الی» یعنی امر کرد بر این که این کار را بکن، معنایش توافق کردنیست.

۳- (۶) . در بعضی نقل ها همین مطلب را نقل می کند ومی گوید: گفته است که از منزل خارج نشوی «بقریبٍ أو بعیدٍ». ما هم که عرض می کردیم که باید پا هم بیرون نگذارد، این در بعضی از نقل ها هست، البته این نقل ها برای تأیید خوب است نه برای استدلال چون ضعیف اند.

۴- (۷) . یعنی سنگین شد بر او کسالت. به حسب بعضی از نقل ها حالت نزع بر او حاصل شد و از سنگین شدن، او حالت نزع پیدا کرد.

۵- (۸) . این بار، پیغمبر (ص) کسی را فرستاد.

۶- (۹) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۴۴۲؛ باب حق المرأه علی الزوج ؛ ج، ص : ۴۴۰.

این روایتی را مکارم الاخلاق عن الصادق(ع) هم همین طور نقل کرده است. این روایت که خروج از بیت را به این حدّ قائل شده است، یک شبهه ای به ذهن می آید که آیا دلیل انصراف دارد از این مورد یا نه؟ ممکن است از خود سؤال و جواب و از بعضی از نقل ها که «من قریبٍ أو بعید» دارد استفاده کرد که اصلاً وقتی که خروج از بیت را راضی نباشد در هیچ شرایطی ــ و این که حضرت فرموده است: «أَطِیعِی»، اطاعت کن ــ از این ها معلوم می شود که دلیل اطلاق داشته است و همه فروض را شامل می شود. بحث در این است که آیا شوهر می تواند صله رحم را سلب کند؟ صله رحم جزء واجبات است، آیا «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَةِ الْخَالِقِ» می گوید: شوهر که یک چنین حرفی را زده است، از او اطاعت کن؟!

به نظر می رسد: چون در بعضی موارد دیگر، اول مسئله نزع عنوان شده است، پس پدر در این حالت نزع یا قبل از نزع بوده است که اصلاً نمی فهمیده که چه کسی عیادت می کند. گاهی به نحوی است که او هوش و حواسش بر قرار است، در این صورت اگر نیاید قطع رحم می شود و او ناراحت می شود و اگر بیاید خوشحال می شود. ولی در حالتی که حکم مردن را دارد یا حالت نزع دارد و یا قبل از نزع مرض های خیلی شدیدی دارد که اصلاً نمی تواند حرف بزند، در این صورت قطع رحم حساب نمی شود، و وقتی که قطع رحم نشد لذا حضرت در این مورد فرموده است: شوهرت را اطاعت کن. پس یکی از این بابت می تواند مورد، مصداق قطع رحم نباشد.

ص: ۵۶۰

دوم از بـاب این است که در بعضـی تعـابیر فرموده است: «من قریبٍ أو بعیـد». چه بسا شوهر خطری احساس می کرده است در صورت خروج ــ مثلا زن صاحب جمالی است که بیرون رفتنش خیلی مشـکل است ــ در این گونه موارد اگر کسی خروج را اجازه ندهـد، این قطع رحم نیست، یعنی محرم نیست. در چنین مواردی صـله رحم همین است که بمانـد و ثوابش برای آخرت آن پـدر نوشـته بشود و این شـخص صـله رحمش همین است که حضـرت فرمود: با همین کار تو او آمرزیـده شـد و تو. و این موارد، مصـداق صـله رحم است. والاـ در حـالت عـادی اگر بگویـد: من اجازه نمی دهم بروی بیرون و خطری هم متوجه به او نیست، و پـدر هم ناراحت می شود اگر اولادش را نبینـد، مع ذلک زوج چنین مطلبی را گفته است، در این موارد اطاعت زوج لازم نیست و معصیت خالق و قطع رحم است. (۱)

روایت سوم:

«نَهَی أَنْ تَخْرُجَ الْمَرْأَهُ مِنْ بَیْتِهَا بِغَیْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا فَإِنْ خَرَجَتْ لَعَنَهَا کُلُّ مَلَکٍ فِی السَّمَاءِ وَ کُلُّ شَیْ ءٍ تَمُرُّ عَلَیْهِ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ حَتَّی تَرْجِعَ إِلَی بَیْتِهَا». (۲)

ص: ۵۶۱

۱- (۱۰) . (پرسـش: این روایت خروج بـا نهی را می گویـد نه اصل خروج را ...پاسـخ اسـتاد:) این ظاهرش این است که احراز رضایت او باید بشود. ...اشکال اشکال وارد است، در این حدّش مشکل است... البته خود مسئله دو فرع داشت، درصورت نهی اش این روایت کافی است.

۲- (۱۱) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۶؛ باب ذکر جمل من مناهی النبی ص ۱ ؛ ج، ص : ۳.

این حدیث مناهی که در فقیه نقل شده است، چون از نظر سند مورد اشکال است ــ ولو در کتب وارد شده و ذکر کرده اند ــ لذا برای تأیید خوب است.

علی أی تقدیر اصل این که خروج بدون اذن جایز نیست ــ که یعنی بدون احراز رضا جایز نیست ــ نه تنها در حدوثش بلکه بقاءاً هم مادامی که عدم اذن و عدم احراز رضا هست جایز نیست. این از روایت استفاده می شود و اعتکاف هم در این صورت باطل است، ولی در همه موارد به طور کلی چنین استفاده ای نمی شود بکنیم. و این منافی کلام ماتن هم نیست، ماتن هم می گوید: در موردی که بر خلاف حقوق زوج باشد اعتکافش باطل است. حقوق زوج محدود است به یک مورد خاصی است، مثل خروج یا جایی که لبث استناد به عدم تحقق تمتع ــ که یکی از حقوق زوج است ــ باشد، در این موارد طبق ادله لبث حرام می شود و قهراً هم اعتکاف هم باطل می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوه دیگر جمع روایت عبدالله بن سنان با ادله وجوب صله رحم ۹۰/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

وجوه دیگر جمع روایت عبدالله بن سنان با ادله وجوب صله رحم

آن صحیحه ای که فرموده بود اطاعت کن امر شوهر را و در منزل بمان، این چگونه با این که قطع رحم حرام است و صله رحم واجب، جمع می شود؟ بعضی از وجوه را ما ذکر کردیم و بعضی وجوه دیگر هم به نظر می رسد که ما آنها را هم ذکر میکنیم.

ص: ۵۶۲

وجه سوم:

یکی این است که قطع رحم ممکن است موضوعاً یا حکماً محدود باشد به مواردی که مورد روایت خارج از آنجا باشد. اگر کسی رحمی دارد که نمی دانسته است که یک چنین رحمی دارد، آیا به این قطع رحم عرفاً صدق می کند؟ مثلاً برای این که روابطی ندارد، نمی داند اصلاً یک چنین قوم و خویشی دارد یا نه، یا فرض کنید می داند چنین قوم و خویشی دارد ولی قدرت ندارد بر این که رابطه ای برقرار کند و اظهار ارادتی بکند. آیا اینها از مصادیق قطع رحم است؟ نه، این گونه موارد از مصادیق آن نیست. یا عجز حقیقی دارد یا عجز عرفی دارد که حرجی است این کار، یا یک چیز اهمی در کار است مثلاً دستور جهاد دارد که وجوب شرعی یا عقلی دارد دفاع از کشور برای او ــ که در این صورت آن رابطه ای که باید داشته باشد با پدر و مادر نمی تواند داشته باشد ــ آیا در این موارد هم باید بگوییم: اینها از مصادیق قطع رحمند؟!

ممکن است این موارد را بگوییم: عرف موضوعاً می گوید این قطع رحم نیست. موضوعاً قطع رحم این است که شخص بی تفاوت باشد و بین غیر رحم و رحم فرقی نگذارد. این موارد همان قطع رحم است، اما در این گونه اعذار یا در عجز حقیقی یا

عجز عرفی یا عجز شرعی و الزامات شرعی، قطع رحم محسوب نیست یا اگر قطع رحم هم باشد ادله قطع رحم از اول منصرف است از این مصادیق. حکماً ادله حرمت از این قطع رحم منصرف است. بنابراین اگر در یک جایی لازم بود که امام بفرماید: شما این کار را بکنید، این تخصیص در ادله حرمت قطع رحم نشده است، از اول آن محدود بوده است به غیر این موارد. پس این، یا به نحو خروج موضوعی است و یا به نحو خروج حکمی.

ص: ۵۶۳

وجه چهارم:

یـک وجه دیگر این است که اگر مـا گفتیم قطع رحم انصـرافی نـدارد و موضوعـاً هم این موارد را شامل می شود، ما دو عموم داریم: یـک عمومـاتی که دلالـت دارنـد که صـله رحم لازم است و قطع رحم حرام، و یـک عمـومی هم هست که «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق». عام «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق»، آبی از تخصـیص است، اما عمومات وجوب صـله رحم آبی از تخصـیص نیسـتند ــ چون اگر روایت نبود می گفتیم: مثلاً چون کـافر است بایـد انسان قطع رحم کنـد ــ ولی «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق» اباء از تخصـیص دارد. آن گاه اگر شارع مقـدس خودش فرمود: شـما اطاعت کن امر شوهرت را، دلیل «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق» تخصیص نخورده است ــ که اباء از تخصیص داشت ــ و این خودش طاعت خداوند است نه عصـیان خداونـد. امـا اگر قبـول کردیم عمومـات را و انصـراف موضـوعی و حکمی را نگفـتیم، ادله حرمت قطع رحم تخصیص خوردهاند و این تالی فاسدی هم ندارد.

اگر شـارع بگویـد: نمـاز بخـوان ولی شـوهر بگویـد: نمـاز نخـوان، در اینجـا مـا می گـوییم: نبایـد اطـاعت کنـد شوهر را چون تخصیصـی وارد نشده است که شارع مقدس بفرماید: شـما نماز را ترک کنید مثل مواردی که می گویند به شـکل دیگری بجا بیاوریـد ــ که حتی بنابر عـدم اجزاء هم واجب است انجام بدهـد ــ این اطاعت خداونـد است. اشـکالی ندارد نماز ترک بشود روی عنـاوین دیگری که خداونـد صـلاح دانسـته است. پس این روایت تخصـیص می شـود برای ادله قطع رحم و از این ابـائی نـدارد، نه برای ادله «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق» تـا قابـل تخصـیص نباشـد. خلاـصه این هم وجهی است که روایت صحیحه مشکلی ندارد برای عمل.

ملاک آقای حکیم در اطاعت والدین در صورت نهی

در مسئله حق پـدر و مـادر نسـبت به شـخص اگر نهی کردنـد یا احراز نکردیم رضایت آنها را برای اعتکاف چه حکمی دارد، آقای حکیم می فرمایند: آن طوری که قدر متقین از ادله است، اطاعت امر والدین در جایی است که آنها اذیت بشوند و لشفقه علی الولـد دسـتوری داده باشـند و مخالفت منشأ ایذاء آنها بشود. یعنی اگر اطلاع پیدا کنند که نهیشان زمین مانده است، اذیت بشونـد. ایشـان می فرماینـد مـتیقن از ادله این است و دیگر بحثی نمی کننـد که چه چیزی منشـا این قیود میشود که بـا این قیود بگوییم: اطاعت واجب نیست و اطاعت منحصر به ایذائی است که شفقه علی الولد دستوری صادر شده باشد.

آیه قرآن (لاـ تَقُلْ لَهُما أُفٍّ)، (۱) در روایات هم بیان شـده است که می فرمایـد: این در آن جایی است که پدر یا مادر ولد را تحت فشـار می گـذارد تـا ولـد نـاراحت می شود، میفرمایـد: اظهار ناراحتی نکنـد و «اُف» نگویـد تا این که او اذیت بشود. در روایت می گویـد: این اقل مراتب هست. در این مسـئله شـفقه علی الولـد نیست و مطلق ایـذاء است که حتی می گوید با همین «أف» آنها اگر ناراحت بشوند نباید این کار را انجام دهند.

البته آیه شـریفه اصـلش برای وجوب اطـاعت ابوین نیست. چون آیه مخصوص برای کبیر است. مثلاـ پیرمرد شـده است و لازم الرعایه است. این در غیر از موارد جوان و توانا را میفرمایـد. برای رعایت حال آنها عنایتی خداوند به کبیر قرار داده است. ما به طور کلی حکم تمام ابوین را جوان و غیر را میخواهیم بـدانیم. اما یک پـدر چهل ساله حکمشماننـد یک پیرمرد هشـتاد ساله باشد، این از آیه قرآن استفاده نمی شود. این را از جاهای دیگر استفاده می کنیم.

۱- (۱) . الإسراء/۲۳.

اگر ما روایاتی داشته باشیم در وجوب اطاعت ابوین، مقتضایش این می شود که بفهمند یا نفهمند اصل این است که اطاعت شوند. مثل دستور خدای تعالی و پیغمبر و مولا و امثال اینها که اگر دستوری بدهند باید در غیابشان هم اطاعت شوند، چه بدانند و چه ندانند _ البته خداوند تعالی و پیغمبرش می دانند _ و این غیر از عنوان اضرار و اذیت و ایذاء است، خودش عنوانی است که لزوم اطاعت دارد. ببینیم این را اصلاً میشود استفاده کرد یا نه؟ و آن گاه مراتبش را ببینیم که در چه حدودی است.

آیات قرآن در این باره متعدد هستند. چهار پنج آیه برّ به والدین را دستور دادهاند و احسان به والدین و برّ به والدین را متذکر شدهاند که به متصل به مسئله شرک به خداوند که جایز نیست، در آن موارد (بِالْوالِدَیْنِ إِحْسانًا) را آورده است. از این معلوم میشود: این مسئله در سطح اعلا از امور مورد اعتنای شرع مطهر است که دنبال هر چهار پنج آیه همین مسئله احسان به والدین را آورده است. ولی احسان به والدین و برّ به والدین متوقف نیست بر این که هر امری که کردند انسان اطاعت کند ولو در غایبشان که متوجه نمی شوند تا اذیت بشود. یک چنین چیزی را اقتضا نمی کنند. این را باید ما از نصوصی دیگر بفهمیم. نصوص هم یکی در فقه رضوی است. این در باب هفتاد و دوم از احکام الاولاد است در این جلدی که ما فعلاً از روی بیست و ششم جامع الاحادیث آن را می خوانیم، است.

روایات مسئله اطاعت والدین:

۱ـ حدیث سی و یک فقه الرضا(ع) «علیک بطاعه الأب و بره و التواضع و الخضوع و...».

طاعه الأب در اینجا فرموده است، اما أم هم بالاولویه همین حکم را دارد. به اولویت ثابته از شرع او هم لازم الطاعه است در متعارف امور. مگر یک اموری که راجع به مصالح و مفاسد و امثال آن ا ست باشد. به این روایت چون در فقه رضوی است نمی شود استناد کرد.

۲ـ در عوالی، حدیث پنجاه و یک: «و فی الحدیث عنه النبی(ص) قیل یا رسول الله ما حق الوالد قال ان تطیعه ما عاش».

یعنی مادام العمر شما مطیع اش باشید. بعد از این هم راجع به والده گفته است که فرموده است: او دیگر حقش بالاتر از اینها است. این روایت هم سندش ضعیف است.

۳ـ در امر به معروف جلد هیجدهم جامع الاحادیث، باب دوازدهم، حدیث نهم: «و لا تعص والدیک و إن أرادا (یا أمراک) أن تخرج من دنیاک فاخرج منها».

یعنی: خلاصه صرف نظر از دنیا کن و از مال و منال و همه اینها را صرف نظر کن و همه امور دنیوی را کنار بگذار. این روایت را من فرصت نشد سندش را نگاه کنم. روایت مربوط به زید است و او معلوم نیست که کیست.

یک قسم از روایات دیگری هست که از آنها ما می توانیم وجوب اطاعت را استفاده بکنیم. این جزء مسلمات و یقینیات است که عاق والدین جهنمی است و عقوق جزء محرمات قطعی است. و در روایاتی ترک اطاعت را یا در بعضی موارد ایذاء والدین را عقوق شمرده است. بعضی از آن روایتها اینها هستند:

۴ـ أَبُو الْقَاسِمِ الْكَوفِيُّ فِی كِتَابِ الْأَخْلَاقِ، عَنِ النَّبِیِّ(ص) أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَهٌ لَا یَحْجُبُونَ عَنِ النَّارِ الْعَاقُّ لِوَالِدَیْهِ وَ الْمُدْمِنُ لِلْخَمْرِ وَ الْمَانُّ بِعَطَائِهِ (۱) قِیلَ یَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا عُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ قَالَ یَأْمُرَانِ فَلَا یُطِیعُهُمَا. (۲)

اطاعت امر آنها را نکردن عقوقی است شدید که می گوید: برای اینها دیگر آتش قطعی است و مانعی از آتش ندارند. این روایت هم در سندش ابوالقاسم کوفی است که به غلو و امثال اینها معروف است و توثیق شده نیست.

۵ـ الْقُطْبُ الرَّاوَنْدِیُّ فِی لُبِّ اللُّبَابِ، عَنِ النَّبِیِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَسْخَطَ وَالِدَیْهِ فَقَدْ أَسْخَطَ اللَّهَ وَ مَنْ أَغْضَبَهُمَا فَقَدْ أَغْضَبَ اللَّهَ وَ إِنْ أَمَرَاکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَاخْرُجْ لَهُمَا وَ لَا تُحْزِنْهُمَا. (۳)

یعنی اگر دستور داد که دست بکش از عیالت، از مالت و امثال آن تو موظفی انجام بدهی. مثلا اگر مادر انسان با عروس نمی سازد و می گوید: طلاق بدهد، این از این قبیل است.

۶ـ الْقُطْبُ الرَّاوَنْدِیُّ فِی لُبِّ اللُّبَابِ، عَنِ النَّبِیِّ(ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ آذَی وَالِدَیْهِ فَقَدْ آذَانِی وَ مَنْ آذَانِی فَقَدْ آذَی اللَّهَ وَ مَنْ آذَی اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُون. (۴)

۱- (۲) . یعنی منت بگذارد.

۲- (۳) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلک ؛ ج، ص : ۱۸۷.

۳- (۴) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلک ؛ ج، ص : ۱۸۷.

۴- (۵) . مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج، ص: ۱۹۳؛ ۷۵ باب تحریم العقوق و حد ذلک ؛ ج، ص : ۱۸۷.

در این دیگر قید ندارد که ایذاء شفقه علی الولد باشد. راجع به خودش است. مثلا احتیاج دارد به یک چیزی و دستور می دهد به پسر که فلان کار را بکن، پسر بی تفاوت است و ارزشی قائل نیست. در این موارد او متأذی می شود، نه برای دستورش بلکه برای شخص خودش ناراحت میشود. همه اینها را شامل می شود در حالی که شفقه علی الولد در اینها نیست.

۷ـ «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ أَدْنَى الْعُقُوقِ أُفٍّ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئاً أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْه» (۱) .

یعنی همین «أف» از مصادیق عقوق است و عقوق هم محرم است. این منحصر به آیه نیست. چون عقوق، شامل پدر و مادر میشود، چه پیرمرد باشند و چه جوان، عقوق حرام است. مثلًا اگر به فشار گذاشتند پدر یا مادر شخص را، بگوید: اُف! ناراحت شدم، اگر اذیت بشود پدر یا مادر به وسیله همین حرف، همین خودش مصداق عقوق است و حرام است. پس این هم از روایاتی است که دال بر حرمت مطلق ایذاء میکند ولو شفقه علی الولد نباشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سند روایت «لاتعص والدیک و...» ۹۰/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

سند روایت «لاتعص والدیک و...»

یکی از روایات مسئله، روایتی است که در بحث امر به معروف نقل شده است: لاـ تعص والـدیک و إن أرادا أن تخرج من دنیاك فاخرج منها. می فرماید: عصیان والدین جایز نیست و اطاعتش لازم است و اگر دستور دادند: از یک امر دنیوی انسان صرف نظر کند، باید از آن دست بکشد. سندش این است: مرحوم حاجی نوری از «کتاب الزهد» نقل می کند. کتاب الزهد اشخاص متعددی دارند ولی این کتاب الزهدی که حاجی نوری نقل می کند کتاب الزهدِ حسین بن سعید اهوازی است که در آن دارد: الحسین بن علی الکلبی عن عمرو بن خالد عن زید بن علی عن آبائه عن علی(ع) که وصیتی پیغمبر (ص) به یکی از آن اقوام خودش می کند که از جمله آنها این است که «لا تعص والدیک...».

ص: ۵۶۹

۱- (۶) . الکافی (ط – الإسلامیه)؛ ج، ص: ۳۴۹؛ باب العقوق ؛ ج ۲، ص : ۳۴۸.

در سند این روایت، حسین بن علی الکلبی را در هیچ جا ما پیدا نکردیم که ذکری از او شده با شدم. این غلط نسخه ای است. چون کتاب الزهد و امثال آن مثل کافی نیست که همیشه مقابله شده باشد. این از نسخه های خیلی نادر است. این، «حسین بن علوان الکلبی» است که حسین بن سعید از او نقل می کند. او هم اکثر روایاتش از عمرو بن خالد است و عمرو بن خالد هم از زید بن علی نقل می کند. و این در اسانید زیاد است. گاهی هم علوان است و هم علی. یک احتمال ضعیفی هم هست که هر دو صحیح باشند. یک احتمالش هم این است که تحریف شده باشد علوان با علی. ولی این محققاً همین است ــ که در

جاهای دیگر هم هست ــ و طریق همین طریق ابن خالد عن زید بن علی است که روایات زیادی دارد. آن گاه بحث در حسین بن علوان کلبی و در عمرو بن خالد، در هر دو بحث است.

درباره حسین بن علوان کلبی توثیقی در رجال نجاشی هست که آن عبارت یک نحوه اجمال دارد که آن توثیق آیا مربوط به حسین بن علوان است یا راجع به برادرش حسن است. تعبیر این است: الحسین بن علوان الکلبی کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبی محمد ثقه رویا عن ابی عبدالله (ع) . این ثقه به حسن می خورد یا به حسین، این مورد بحث قرار گرفته است. آقای خوئی استظهار می کند که به حسین بر میگردد، چون معنون بالمقصود و بالاصاله حسین است و بقیه جمله معترضه است، پس به او بر میگردد.

ص: ۵۷۰

ولی به نظر ما به حسن بر میگردد، چون اگر قرار بود طبعاً صحبت بشود، باید این باشد: حسین بن علوان الکبی کوفی عامی ثقه و أخوه الحسن یکنی ابی محمد رویا عن ابی عبد الله (ع) . طریق طبیعی اش این است که اول یک چیزی که مربوط به حسین است ذکر کند و بعد از آن هم چیزی که مربوط به برادرش هست ذکر کند. و بعد آن هم بگوید: یک امر اشترا کی دارند که هر دو از امام نقل می کنند. اما اول یک بخشی راجع به حسین ذکر کند و بعد راجع به حسن و بعد دوباره یک بخشی راجع به حسین ذکر کند و بعد هم آن امر مشترک را، این خیلی غیر متعارف است در صحبت کردن. ما «ثقه» را بر میگردانیم به حسن ــ همان طور که بعضی هم همین گونه فهمیدهاند ــ «کوفی عامی» خود حسین است و «یکنی أبا محمد ثقه» راجع به حسن است که هر دو مشترکند در روایت عن ابی عبدالله (ع) . اگر این معنا ظاهر نباشد، آن طرفش ظهور ندارد. به هر حال یک بحث راجع به حسین بن علی کلبی است که ما می گوییم: صحیحش حسین بن علوان الکلبی است.

بحث دیگر درباره عمرو بن خالد، ابو خالد الواسطی است. او را ابن فضال ــ که خودش از علمای جرح و تعدیل است و به وثاقت کاملاً شناخته شده است ــ توثیق کرده است. چون در کامل الزیارت هم هست آقای خوئی آن را هم ضمیمه می کند. وقتی که توثیق شده بود، مورد بحث است که آیا او سنی است ــ شیخ طوسی میگوید: سنی و بتری است. بتریه (1) قسمی از سنی ها هستند ــ یا شیعی است؟ و یک احتمالی هم هست که اصلاً او شیعی امامی باشد. آقای خوئی استظهار می کند و استدلال می کند به وجوهی که او شیعی زیدی است و البته ثقه هم هست. ایشان می فرمایند که او شیعی زیدی است و عامی بودنش درست نیست، چون خود کشی دارد: من کبار الزیدیه است، بنابراین عامی نیست و این که عامی بتری باشد درست نیست.

ص: ۵۷۱

۱- (۱) . بتریّه: بضمّ یا بفتح باء و سکون تاء و کسر را طایفه ای از زیدیّه اند که مقدّم داشتن مفضول بر فاضل را جایز میشمارند، و میگویند: أبو بکر و عمر دو امامند، اگر چه امّت در بیعت با ایشان در صورت وجود علی علیه السّلام خطا کرده اند، ولی این، خطائی است که بدرجهٔ فسق نرسیده است. و این طایفه در بارهٔ عثمان توقّف کرده، و بولایت علیّ امیر المؤمنین علیه السّلام دعوت نموده اند، و این فرقه خروج با فرزندان علی علیه السّلام را واجب میشمارند، و آن را از باب أمر بمعروف و نهی از منکر میدانند، و امامت را برای هر یک از اولاد علی علیه السّلام که با شمشیر خروج کند اثبات میکنند. و اینان اصحاب کثیر نوّاء ، و حسن بن صالح بن حیّ، و سالم بن أبی حفصه، و حکم بن عتیبه، و سلمه بن کهیل ابو یحیی الحضرمی، و أبو مقدام ثابت بن هرمز حدّادند. من لا یحضره الفقیه - ترجمه، ج، ص: ۵۷۲ .

این اسـتدلال اشتباه است! برای این که زیدی ها اقسام مختلفی دارند. دو فرقه که عمده زیدیه را تشکیل می دهند، یکی زیدی های سـنیاند که همان زیدی های بتریاند و دیگری زیدی های شیعی اند که آنها جارودی اند. ایشان «من کبار الزیدیه» را دلیل گرفتهاند بر این که دیگر نمی تواند سـنی باشد! در حالی که سـنی بتریه هم یکی از دو قسم زیاد زیدیه است. (۱) خلاصه، در این روایت عمرو بن خالـد توثیق شـده است. ابن فضال با این که خودش هم فطحی است ـ ولی ثقه است ـ او عمرو بن خالد را توثیق کرده است. ولی در سـند این روایت چون حسـین بن علوان کلبی است و مـا نمی توانیم او را توثیق کنیم، از این ناحیه تمسک به این روایت مشکل می شود.

سند روایت ابوالقاسم الکوفی

امـا روایت دیگری که «أَبُو الْقَـاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَـابِ الْأَخْلَـاقِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص)» دارد که جزء عقوق قرار داده است، قهراً جزء عقوق بودن نتیجه اش حرمت قطعی است. چون قبلش تعبیر می کنـد هیـچ چیزی مانع از عاق والـدین نمی تواند باشد. و عقوق این است که «يَأْمُرَانِ فَلَا يُطِيعُهُمَا»: امر کند و او اطاعت نکند. اما از نظر سـند ابوالقاسم کوفی از غلات شـمرده شده است. گفته شـده است که او اول، از غلات نبوده است ولی بعـد از آن غالی شـده است. و گفتهانـد: کتابهایش را همه از روی غلو و امثال آن تألیف کرده است. اگر او را هم کسـی بتوانـد یک به نحوی توثیق کند ـ مثل حاجی نوری که خیلی اصـرار بر آن دارد ـ ولی بالأخره روایت مرسله است و «عَنِ النَّبِيِّ (ص)» تعبیر دارد.

ص: ۵۷۲

۱- (۲) . اینها عقیـده شان نسبتاً نزدیک به شـیعه است و می گوینـد: افضل و اولی و انسب برای خلافت امیر المؤمنین(ع) بوده است، ولی خلافت از اموری است که قابل تفویض است وامیر المؤمنین(ع) روی مصالح اسـلام خلافت را تفویض کرده اسـت به ابوبکر و عمر. پس این هـا قهراً خلـافت شـان شـرعی است و بـا تفویض امیر المؤمنین (ع)، والا ـ اولی بر اسـتحقاق، خود امیر المؤمنین (ع) بوده است. این ها قسـمی از سـنی ها هسـتند که خیلی از معاریفشان از همین بتریه اند، مثل ابوحنیفه و... این ها از اقسام زیدی اند. یمنی ها –که در این زمان هستند– آن ها جارودی و شیعه زیدی اند.

سند دو روایت قطب راوندی در لب اللباب

دو تا روایت دیگر هم _ که قطب راوندی در لب اللباب نقل کرده است _ آنها هم مرسلاند. یکی از آنها این است: مَنْ أَسْخَطَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ أَسْخَطَ اللَّهَ وَ مَنْ أَغْضَبَهُمَا فَقَدْ أَغْضَبَ اللَّهَ وَ إِنْ أَمَرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَاخْرُجْ لَهُمَا وَ لَا تُحْزِنْهُمَا. قطب راوندی سندی هم برای این روایت نقل نکرده است. به احتمال قوی از طرق عامه باشد چون نبوی است و«عَنِ النَّبِيِّ (ص)» ها را نوعاً سنی ها نقل کرده اند.

روایت دیگر قطب راوندی در لب اللباب این است: الْقُطْبُ الرَّاوَنْدِيُّ فِي لُبِّ اللُّبَابِ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ آذَى وَالِدَيْهِ فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَى اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُون. این دلالت می کند بر این که اذیت پدر و مادر لعنت الهی را به دنبالش دارد. در این دیگر این نیست که اگر دستوری بدهد بشفقه علی الولد اگر باشد چنین حکمی را دارد. این قیدی ندارد و مطلق است که اگر یک چیزی موجب اذیت پدر یا مادر بشود لعن به دنبالش هست. اما از نظر سند روایتش ضعیف السند و مرسل است.

استفاده عموم از روایات داله بر عقوق

اما روایات متعددی که راجع به «أدنی العقوق أفّ» است، به این معنا است که شخص در مقابل فشاری که پدر یا مادر به او وارد می کنند اظهار ناراحتی کند که در نتیجه پدر و مادر ناراحت بشوند. این از کمترین مراحل عقوق شمرده شده است و عقوق مسلما جزء محرمات است. بنابراین این که عرض می کردیم به آیه قرآن نمی شود برای مختار تمسک کرد _ چون آن مخصوص پدر و مادر پیر است و نسبت به بقیه پدر و مادرها دلیل نیست _ اما این از روایت استفاده می شود؛ چون عقوق والدین اختصاص به پدر و مادر پیر ندارد و کلی است. و بالقطع و الیقین این «اف» مصداق برای عقوق هست؛ ولی درباره پدر و مادر پیر شدیدتر است که آیه قرآن متعرض شده است، اما روایات و سنت به طور عموم تحریمش را بیان می کنند.

سند روایت کافی

یکی از روایات، روایت «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن حدید بن حکیم»، این یک سند کافی است. سند دیگر کافی این است: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَسِّنِ (یا مُحَسَّنِ) بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ أَدْنَى الْعُقُوقِ أُفٍّ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّ شَيْئاً أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْه.

این که از گفتن «اف» نهی شده است، چون از این دیگر پایین تر نبوده است، خواسته است مخفی تر را بگوید تا تکلیف موارد بالاـتر از آن استفاده بشود. از این روایت استفاده می شود: ایذاء به تمام مراتبش موجب حرمت است و منهی است. در آن حرفی نیست، ولی اشکال در سند است. این روایت دو سند دارد: یک سندش «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ...» است که در این سند اشکالی نیست جز «مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ». از «مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ» توثیقی درباره او نیست. اگر چه اجلاء هم از او روایت دارند ولی یا یک یا دو روایت از او دارند و کثرت روایاتی راجع به او نیست. از آنهایی هم نیستند که دربارهاش «لاـ یرون و لاـ یرسلون الا عن ثقه» بگویند، مگر یک موردی که آن را متعرض میشویم. آن کسی که کثرت روایت از او دارد و کتابش را هم روایت می کند «احمد بن محمد بن خالد برقی» است که درباره اش گفتهاند: «یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل». والا اشخاص دیگری مثل «احمد بن محمد بن عیسی» یک روایت ثابت است که دارد. «محمد بن حسین بن ابی الخطاب» شاید مثلًا یک یا دو روایت دارد. علی بن فضال هم دو روایت دارد. کتابش را البته برقی نقل می کند ولی او مسلکش اعمی بوده است و ما نمی توانیم اعتماد کنیم.

بله، در یک جایی در من لا یحضر ابن ابی عمیر از «مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ» روایت دارد، در جلد چهارم من لا یحضر، ولی این غلط است،«مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ»، حسین بن احمد بوده است. این غلطی است که در نسخه من لا یحضر هست. چون ابن ابی عمیر برای نمونه یکبار هم ــ که ما سراسر روایتها را نگاه کردیم ــ از او روایت ندارد غیر از همین مورد. از طرف دیگر طبقه او هم اقتضا نمی کند که ابن ابی عمیر از او روایت کند. تمام روات از او، متأخر از ابن ابی عمیر هستند. مثل احمد بن محمد بن خالد و احمد بن محمد بن عیسی که او در این طبقه است نه در طبقهای مثل طبقه ابن ابی عمیر.

همین روایت فقیه را کافی و تهذیب نقل می کنند از حسین بن احمد که حسین بن احمد منقری است که این تصحیفی است که در «مُحَسَّنِ بْنِ أَحْمَدَ» در فقیه وارد شده است. لذا از این ناحیه، روایت را ما نمی توانیم معتبر بدانیم.

ولی روایت چون دو طریق دارد، به نظر مشهور آن طریقش هم ضعیف است ولی به نظر ما صحیح است. آن طریق این است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن حدید بن حکیم». (۱) این محمد بن سنان را مشهور ضعیف می دانند و ما چون شیخِ احمد بن محمد بن عیسی است و او به طور اکثار روایت کرده است و رمی او به غلو به دلیل بعضی از مسائلی بوده است که قابل درک متعارف نبوده است و ایشان آنها را دنبال می کرده است، وجه ضعفش همین است. و غلات هم چون خودشان را به او مرتبط کردهاند و از او روایات نقل می کنند، به این جهت او رمی به غلو شده است. احمد بن محمد عیسی که حساسیتش در مقابل غلات معلوم است، روایات زیادی از او دارد. ولذا ما او را ثقه می دانیم. از این ناحیه می شود اعتبار روایت را اثبات کرد.

ص: ۵۷۵

۱- (۳) . الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج، ص: ۳۴۸؛ باب العقوق ؛ ج ۲، ص : ۳۴۸.

همین روایت را عیاشی در تفسیرش از حضرت صادق (ع) نقل کرده است: عَنْ حَرِيزٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: أَدْنَى الْعُقُوقِ. البته متأسفانه سند قبل در این جا نیست. احتمال می دهم در این روایت عیاشی «عن حریز»، «عن حدید» باشد، حدید بن حکیمی که در آنجا بود، چون حریز و حدید در نوشتن خیلی شبیه به هم هستند.

و باز همین روایت را داود بن سلیمان الفراء عن علی بن موسی الرضا(ع) عن موسی بن جعفر عن جعفر بن محمد(ع)، این به طریق دو امام به حضرت صادق(ع) می رسد. این داود بن سلیمان الفراء را آقای خوئی به این عنوان ذکر نکرده است، ولی این داود بن سلیمان الفراء در بعضی از اسانید دیگر کنیه اش هم ذکر شده است که ابو احمد داود بن سلیمان الفراء عن الرضا(ع)، نقل می کند. و او ابو احمد داود غازی است که کنیه اش هم ابو احمد است. اصلاً کتابش را از آن نقل می کند. پس ابو احمد داود بن سلیمان عن الرضا(ع)، همین ابو احمد داود بن سلیمان الفراء است که گاهی با کلمه فراء ذکر می کنند و گاهی مختلف است. این ابو احمد داود بن سلیمان الفراء یا غازی را «تدوین رافعی» به عنوان غازی شرح حالش را مفصل نوشته است. البته یک اختلافی بین نجاشی و تدوین هست که نجاشی می گوید: داود بن سلیمان بن جعفر قزوینی است که نسخه ای از حضرت رضا(ع) نقل میکند و تدوین می گوید: داود بن سلیمان بن یوسف نسخه ای از حضرت رضا(ع) بر گرفته است. چون حضرت رضا(ع) در یکی از سفرها مختفیاً مسافرت کرده بوده است به قزوین و در منزل همین داود بن سلیمان بوده است و مشایخ قزوین از حضرت سماع حدیث کردهاند.

ص: ۵۷۶

از این قرائن تقریباً انسان مطمئن می شود که همه اینها یک نفرند. شاید چون در اجدادش هم یوسف بوده است و هم جعفر مختلف ذکر شده است. گاهی هم تلخیص یکی ذکر می شود. علی أی تقدیر چون توثیق صریحی ما پیدا نکردیم برای او، این برای تأیید خوبی است. و چون این روایت به طرق مختلف روایت شده است و یکی هم این روایت داود بن سلیمان است، اگر به فرض هم ما بعضی از اسناد را اشکال کنیم چهار پنج سند مختلف در این جا هست از اشخاص مختلف، این روایت را معتبر می کند.

و سند دیگری هم هست که «عن ابی عبدالله(ع) قَالَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ شَيْئاً أَدْنَى مِنْ أُفٍّ لَنَهَى عَنْهُ». تا این جا این ایذاء پدر و مادر حرام است بدون قید و شرط ذکر شده است ـ غیر حالت تزاحم که گاهی در تزاحم اهم و مهم مطرح است ـ این جزء محرمات است و اختصاصی هم ندارد به این که شفقه علی الولد باشد که آقای حکیم می فرمایند: قدر متیقن این است که شفقه علی الولد باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایت متعارض با روایات عقوق و سند آن ۹۰/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

روایت متعارض با روایات عقوق و سند آن

راجع به تفسیر عقوق روایاتی را که وارد شده بود، مقداری از آن گذشت. بعضی از آقایان یک روایتی را اشاره کردند که آن معارض با این روایاتی است که قبلاً ذکر شد. این روایات را در چاپ اخیر، صلاه الجماعه، باب نه، حدیث چهار است: «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِمَامٍ لَا بَأْسَ بِهِ فِي جَمِيعِ أَمْرِهِ(یا أموره) عَارِفٍ غَيْرَ أَنَّهُ يُسْمِعُ أَبَوَيْهِ الْكَلَامَ الْغَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأُ خَلْفَهُ قَالَ لَا، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقّاً قَاطِعاً». (۱) این سند، در تهذیب است. سند تهذیب یک مقداری تصحیحش مشکل است، چون عمرو بن عثمان مردد است بین ثقه و غیر ثقه. محمد بن یزید را هم اصلاً نمی دانیم ثقه است یا نه؟ محمد بن عذافر البته ثقه است. خلاصه از راه سند تهذیب نمی شود روایت را تصحیح کرد. ولی این روایت را در فقیه عن عمر بن یزید نقل کرده است و سند فقیه به عمر بن یزید صحیح اعلی است، نه متعارف. پس این روایت صحیح السند است.

۱- (۱) . ۲۶ تهذیب الأحکام؛ ج، ص: ۳۰؛ ۳ باب أحکام الجماعه و أقل الجماعه و صفه الإمام و من یقتدی به و من لا یقتدی به و القراءه خلفهما و أحکام المؤتمین و غیر ذلک من أحکامها ؛ ج۳.

دلالت روایت این است: کسی که امام جماعت شیعه است و در اعمالش اشکالی نیست. فقط تندی با پدر و مادرش حرف می زند و آنها را عصبانی می کند. می گوید: أَقْرَأُ خَلْفَهُ قَالَ لَا، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقّاً قَاطِعاً. چون در روایات هست که نماز

جماعت اگر واقعی نباشد و این اقتداء صوری باشد، می فرماید: خود شخص قرائت را بخواند پشت سر آن امام. در این هم می خواهد بگوید: اگر ما به این شخص اقتداء کنیم، آیا پشت سر او خود ما قرائت را بخوانیم یا نه؟ یعنی اقتداء ما باطل است تا ما هم موظف باشیم به قرائت خود، یا نه. حضرت می فرمایند: نخوانید، مگر این که به وسیله آن، عاق قاطع باشد نسبت به پدر و مادر. از این استفاده می شود که عقوق یک معنایی است که با تندی با پدر و مادر حرف زدن و او را عصبانی کردن، مطلقش، مصداق عقوق نیست. ممکن است بعضی از موارد مصداق باشد و از بعضی موارد مصداق نباشد. در این صورت قهراً با آن تفسیری که درباره «أف» شده بود ــ که وارد شده بود که أف مصداق برای عقوق است ــ منافات پیدا می کند. و این روایت هم صحیح السند است. این را چگونه باید حل کرد؟

وجوه حل تعارض

وجه اول:

دو نوع این را می شود بیان کرد. یکی این است که مفروض کلام در روایت که سائل سؤال کرده است، در جایی است که شخص از نظر مذهب شیعه است و از نظر اعمال هم اشکالی ندارد و فقط با پدر و مادر با تندی حرف می زند و آنها عصبانی می شوند. ممکن است ما بگوییم: اگر کسی آدم خدا ترسی است و رعایت اعمال را می کند ولی با پدر و مادرش با تندی حرف می زند، این را حمل به صحت کنیم و بگوییم: نهی از منکر می خواهد بکند. چون یکی از مراحل نهی از منکر این است که انسان با تندی حرف بزند. در اینجا هم چون فرض مسئله این است که آدمی است و خیلی مواظبت دارد «فی جمیع اموره»، میخواهد بگوید: اگر به حدّی است که قطع رابطه دارد با پدر و مادر، در این صورت اقتداء نکند، اما اگر احتمال می دهد که این عصبانیت برای کمک کردن به پدر و مادر است، حمل به صحت کند و نماز بخواند.

ص: ۵۷۸

وجه دوم:

یک وجه جمعش هم این است که بگوییم: عقوق مصادیق مختلف دارد. عقوق نسبت به پدر و مادر مصداقش خیلی راحت تر حاصل می شود در مقایسه با غیر. در بین والدین هم پیرمرد و پیرزن که زود متأثر می شوند و ناتوان هستند، مصداق عقوق بیشتر است تا موارد دیگر. در این گونه موارد می گوید: اقل مراتب و اهون مراتب عقوق این است که «أف» بگوید. و آیه شریفه هم ناظر به این دارد. پس یکی از مصادیق عقوق که در کمترین مراحل است راجع به پدر پیر و مادر پیر است. ولی کسی که دیرتر ناراحت می شود و توانایی بیشتری دارد و جوان است، آنها مصداق این عقوق قرار نمی گیرند. شارع خواسته است بفرماید: عقوق گاهی بعضی از مصادیقش با یک «أف» گفتن حاصل می شود که آن در موردی است آیه هم آن را فرموده است که پیرمرد و پیرزن باشند. (۱) - (۲) - (۳)

۱- (۲) . (پرسش:...مقوم عقوق چیست ؟پاسخ استاد:) یک مخالفتی که تقریباً مثل این که قطع رابطه انسان داشته باشد واصلاً مخالف او باشد. مثلاً گاهی با مادرش دشمنی می کند یا با پدرش دشمن است و هیچ اعتنایی به آن ها ندارد. فرض مسئله در این حد ها نیست. فقط می گوید: ادب را مراعات نمی کند و بی ادب است.

۲- (۳) . (پرسش:...پاسخ استاد:) این که بگوییم: اصلاً متوجه نبوده است، چرا با پدر و مادرش این گونه است وبا دیگران چنین نیست؟ این یک مستبعد است که اصلا متوجه نباشد که دارد تند حرف می زند. ولی احتمال این هست که پدر و مادرش سنی باشند، چون راجع به خودش معرفی می کند که عارف است اما درباره پدر و مادرش چیزی نمی گوید و این سکوت کرده است. با پدر و مادر سنی راحت تر می شود رفتار کرد.

۳- (۴) . (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر متوقف باشد بر نجات پدر ومادر «لا اشکال فی احسانه». اگر پدر و مادر می خواهند غرق بشوند، انسان اگر بخواهد آن ها را از آب بگیرد ممکن است دستش و انگشتش قطع بشود. می داند که اگر بخواهند نجات بدهد پای او را برای معالجه قطع می کنند. این ها همه احسان اند... در بعضی موارد خدمت است برای این که آخرتش را می خواهد حفظ کند و می خواهد آبروی او را حفظ کند یا در دنیاو یا در آخرت. این ها هیچ اشکال ندارند؛ ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ.

علی أی تقـدیر این روایتی که در موردش ایذاء «یَغِیظُهُمَا» وارد شده است _ که بعضـی از روایتهای دیگری هم بود _ از آنها استفاده می شود که ایـذاء محرم است و آن متوقف نیست بر تفسـیر عقوق پدر و مادر که در آن ما دو احتمال را دادیم، راجع به ایـذاء، ادله دیگری هسـتند که دلالت می کننـد ایـذاء پـدر و مادر جایز نیست. ما بایـد بگوییم: در اینها چه شـفقه علی الولد باشد و چه غیر شفقه علی الولد، ایذاءاش جایز نیست. (۱)

آن گـاه در بحث خود ایـذاء است. اگر من مثلاـ یـک کاری انجام میـدهم، دیگری اذیت می شود. همه این دکان دارهایی که دکان باز می کننـد در مجاورت دیگری، آن یکی کاسبیاش کساد می شود. یا مثلا طلبهای درس می خواند و باسواد می شود، ممکن است رقبـایش به او نرسـیده باشـند و همین منشأ اذیت بشود. یـا مثلا انسان گاهی در یک جایی مـدرسه میسازد، گاهی همسایه ها ناراحت می شوند، آیا این ایذاء، حرام است؟ در خیلی مواقع بین مادر شوهر و عروس نوعاً سازگاری نیست، و مادر می خواهـد که عروس را طلاق بدهـد چون اذیت میشود، آیا او بایـد طلاقش بدهد؟ گوش نکردن او موجب ایذاء مادر است، آیا این محرم است؟

به نظر میرسـد: نسبت به ایـذاء غیر پدر و مادر _ چون ایذاء مؤمن مطلقا حرام است _ حرام است. اگر انسان عملی را به منظور این که دیگری اذیت بشود انجام بدهـد، این حرام است و جایز نیست؛ اما اگر انسان می خواهـد مالی تهیه کند و به این منظور نیست که دیگری را اذیت کند، اما نتیجه آن این است که دیگری اذیت می شود، در این صورت اگر بگوییم:

۱- (۵) . (پرسـش:...پاسخ استاد:) ما این مورد را دو گونه توجیه کردیم و گفتیم: ممکن است ایذاء احسانی باشد. فرض مسئله ایـذاء غیر احسانی است واین ایذاء غیر احسانی از روایات مختلف، از مجموع آن ها انسان می فهمد که لازم نیست شـفقه علی الولد باشد.

مثلاـ مغازه درست نکن و خودت متأذی شو! در این صورت که لازمه اش این است که دیگری ناراحت بشود، ما نسبت به غیر پدر و مادر در این موارد دلیل نداریم. (۱)

ولی درباره پدر و مادر از حقوق پدر و مادری است و یک حقوق استثنایی است که باید تحمل کند آن را. راجع به پیرمرد که آیه قرآن هم هست که حتی أف هم نباید بگوید در مقابل فشار آنها. ولی در عین حال آیا اگر گفتند به این که زنش را باید طلاق بدهد، باید طلاق بدهد؟ در این شاید سیره مسلم باشد که یک چنین چیزی وظیفه شخص نیست! آن گاه این را با ادله حرمت ایذاء و امثال آن چگونه جمع کنیم؟

دو احتمال درعدم وجوب اطاعت مطلق از والدین

احتمال اول:

من احتمال می دهم: آن ایذائی که محرم است درباره امور مادی است که انسان برای کسب یک امور مادی بخواهد عملی را انجام بدهد و پدر و مادر ناراحت بشود، یا برای راحتی خودش می خواهد یک کاری انجام بدهد، پدر و مادر ناراحت و اذیت می شوند. این جایز نیست و باید تحمل کند ــ البته غیر از موارد حرج ــ ولی اگر اموری را که شرع دستور می دهد ولو به حدّ الزام نرسد ــ پدر و مادر مثلا میگویند: نماز شب نخوان یا مثلا روزهای جمعه مثلا شعر بخوان که مکروه است، به جای این که تربیت دینی کنند، اینها را میگویند ــ در اینگونه موارد شاید اطاعت پدر و مادر مطلوب نباشد. درباره طلاق که ابغض الاشیاء است و عرش خدا از آن می لرزد، پدر و مادر از روی حسابهای شخصی خودشان، ناراحت میشوند و می گویند: زن را طلاق بده! در اینگونه موارد که تالی فاسد دارد، ممکن است بگوییم: این ایذاء پدر و مادر اشکالی ندارد و اصلاً امر پدر و مادر در اینگونه موارد که مانع تربیت پسر میشوند، شامل ایذاء نیست.

ص: ۵۸۱

۱- (۶) . (پرسش:...پاسخ استاد:) والاـ در این صورت خود من هم اذیت می شوم، در حالی که من هم مؤمنم و او هم مؤمن است، فرقی بین مانیست. بنای عقلاء هم حکمش همین است که اگر بخواهد همه اینها را تعطیل کند اگرقانون بگذرانند که هیچ کس حق ندارد مغازه و منزل تهیه کند اگردیگری از یک جهتی ناراحت می شود! پس معلوم می شود: منظور کسی است که مؤذیی است و می خواهد دیگری را ناراحت کند واذیت کند. این است که هم قباحت عرفی دارد وهم شرعی.

احتمال دوم:

یـا این که بگوییم: در بعضـی از امور مثـل مسـئله طلاـق اگر با گفته مادرها و پـدرها زنهایشان را اشـخاص طلاق بدهنـد، نظم اجتماع به هم می خورد و اصـلاً زندگی فلج می شود. اگر این مطلب باشد، از اول این موارد، یا تخصـصاً و یا تخصیصاً از ادله خارج است. چون پـدر و مادر ــ و به خصوص مادر که عاطفی است ــ گاه زود عصـبانی میشونـد و میگویند: او را طلاق بده! خلاـصه تزاحم در بـاب طلاقها زیاد میشود. و اگر گاهی اگر طلاق بدهـد حتی خود مادر هم به مشـکله برخورد می کنـد. لـذا نظام کلی اسلام و دین و قوانین کلی از بین میرود. (۱) - (۲)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شمول حکم نسبت به جاهل به حکم و جاهل به موضوع ۹۰/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

«الثامن استدامه اللبث فی المسجد فلو خرج عمدا اختیارا لغیر الأسباب المبیحه بطل من غیر فرق بین العالم بالحکم و الجاهل به و أما لو خرج ناسیا أو مکرها فلا یبطل و کذا لو خرج لضروره».

شمول حکم نسبت به جاهل به حکم و جاهل به موضوع

هشـتمین شـرطی که برای صـحت اعتکاف هست این است که شـخص ادامه بدهـد اعتکافش را در این سه روز. اگر ادامه نداد «عن عمـدٍ و اختیـارٍ»، این، غیر از مواردی که اجـازه داده شـده است و بعـداً ذکر می شود، باطـل است. در این مسـئله اختلاـفی نیست و شواهـدی هم از روایـات در این مسـئله هست. بحث عمـده این است: در متن می فرمایـد: عـالم و جاهـل در این حکم بطلاـن مشترکانـد. چه بداننـد حرام است و چه نداننـد، در هر دو صـورت این بطلاـن ثـابت است. این، در صـورت علم، خیلی روشن است و بحثی نـدارد. بحث در صورت جهـل است که آیا حکمِ صورتِ علم را دارد یا نه؟ در بطلان، بعضـی از مباحث، مباحث ثبوتی و عقلی است و بعضی از جهات هم جهات اثباتی است.

ص: ۵۸۲

۱- (۷) . (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) این عقلی است که انسان این موارد را اگر بخواهـد عمل کند اصـلاً نظام اجتماع به هم می خورد.

۲- (۸) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) همه مسائل اگر مطالبی شبیه به این باشـند آن ها هم همین طور هستند و از پدر و مادر لازم نیست اطاعت کند.

یکی از مباحث این است که اصـلاً ادله اولیه می توانند نسبت به عالم و جاهل اطلاق داشـته باشند و آنها را بگیرد یا نه؟ جهل دو گونه است: یکی جهل به موضوع است؛ یعنی شخصی که خارج می شود نمی دانسته است که از مسجد خارج شده است و حدّ و حدود آن مسجد را نمی دانسته است و خارج شده است به تخیل این که اینجا مثلاً مسجد نیست، ولی در مقام واقع، آن

قسمت مسجد بوده و از آن خارج شده است. این جهل، جهل به موضوع است. اما یک مرتبه جهل، جهل به حکم است. ظاهراً مراد از جهل به حکم اعم است از این که قبلاً می دانسته است و بعد فراموش کرده است که ناسی حکم باشد یا این که از اول هم حکم را نمی دانسته است و در حال هم نمی داند. هر دو ظاهراً مراد است.

اگر حکم شامل بشود جاهل به موضوع و عالم به موضوع را، این هیچ اشکال ثبوتی ندارد و جای توهم هم نیست و مشکل عقلی هم در این مسئله نیست. اگر بگویند: کسی که عالم به مسجد بودن است یا جاهل به مسجد بودن است اگر خارج شد اعتکافش باطل است. در اینجا هیچ محذور عقلی در اطلاق نیست. ولی بحث در جاهل به حکم است که آیا حکم ابطال، جاهل به حکم را شامل می شود یا نه؟ در اینجا هم در عالم به حرمت تکلیفی یا جاهل به حرمت تکلیفی، در هر دو، این حکم وضعی بطلان مترتب بشود، اشکال ثبوتی و عقلی ندارد.

آن که یک مقداری مورد بحث است و در بحث تعبدی و توصلی هم درباره آن بحث کردهاند این است که اگر علم به خود حکم یا جهل به خود حکم باشد _ نه به حکم دیگر _ آیا اطلاق شاملش می شود یا نه؟ مثلاً وجوب یک شیء نسبت به عالم به وجوب یا جاهل به وجوب آیا اطلاق دارد یا نه؟ و مثلا بطلان شیء آیا نسبت به عالم به بطلان و جاهل به بطلان اطلاق دارد یا نه؟ این مورد بحث است. اما علم به یک موضوعی یا حکمی و یا جهل به یک موضوعی و حکمی موضوع قرار بگیرد برای حکم دیگر، در این هیچ محذور و مشکل عقلی در شمول در کار نیست. آن که مورد بحث است این است که خود حکمی که جعل می شود آیا اطلاق دارد که صورت علم به خودش و جهل به خودش را بگیرد یا نه؟

کلام مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی در عدم اطلاق حکم

شیخ انصاری می فرماید: اطلاق ندارد چون اول باید یک جعلی را حساب کرد و در نظر گرفت تا بعد بگویند: به این مجعول، یکی علم پیدا می کند یا یکی جهل پیدا می کند. پس در رتبه ای که ملاحظه خود مجعول می شود به حالات و عوارضش اطلاق پیدا نخواهد کرد. آقای نائینی تعبیر می کند: موضوع حکم یک تقسیماتی با قطع نظر از حکم دارد. انقسامات سابق بدون این که ملاحظه حکم بشود تقسیماتی دارد. مثل: «زید یجب اکرامه» که زید حالات مختلفی دارد: پیری، جوانی، عادل بودن، فاسق بودن، مکانی، زمانی، اینها یک تقسیمات موضوع به اعتبار حالات و خصوصیات بدون ملاحظه حکم است. در اینجا حکم اطلاق دارد نسبت به این انقسامات سابق بر حکم. ولی حکم یک تقسیمات دیگری پیدا می کند بعد از ملاحظه تحقق حکم. مثل حکم معلوم، حکم مجهول، یا موضوعی که حکمش را نمی دانیم، موضوعی که حکمش را می دانیم، موضوعی که می خواهیم به قصد امر او جا بیاوریم و مثل قصد وجه و قصد امر داشتن و علم و جهل، اینها تقسیماتیاند لاحق بر حکم. در اینجا حکم اطلاق ندارد. دلیلش این است که ایشان می فرمایند: تقابل مابین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است. اگر استحاله پیدا کرد تقیید، استحاله اطلاق هم به دنبالش هست. چون انسان وقتی که تصور می کند خود شیء را، بعد از این تصور باید تصور حالات لاحق را بکند؛ پس قید نمی تواند بزند و بگوید به قید علم، به قید جهل به حکم چنین حکمی هست. چون اطلاق هم با تقیید تقابلش تقابل عدم و ملکه است، در جایی که ملکه مستحیل شد، این عدم خاصی که عدم ملکه است آن هم مستحیل می شود. درباره اصطلاح ایشان بعضی بحثها کردهاند که به نظر ما آن بحثها دخالتی در اصل مطلب ندارد که آیا این اصطلاح عدم و ملکه که ایشان به کار می برند مطابق با اصطلاح قوم است یا بر خلاف اصطلاح قوم. خیلی مواقع آقای نائینی اصطلاحاتی به کار می برد که اهل فن می گویند: اینها مطابق اصطلاحات قوم نیست.

ولی اصل فرمایش ایشان این است: یک شییء در مقام ثبوت ممکن است مخصوص باشد به یک حالت خاصی، ولی این شاید نشود آن را با یک قیدی بیان کرد. ممکن است در مقام واقع ملاک در یک قسم خاصی باشد ولی ما نتوانیم قید بزنیم بر آن، در این صورت اگر کسی قید نزد، دیگر نمی توانیم تمسک به اطلاق بکنیم؛ برای این که امکان نداشت قید بزند. اطلاق در جایی صحیح است که امکان تقیید باشد و در مقام بیان هم باشد. اما اگر در مقام بیان هم باشد و نشود با لفظی قید بزند، این نمی تواند علامت اطلاق باشد. اصل مطلب ایشان این است. ایشان تحت اصطلاح می خواهد صحبت کند که مناقشاتی می شود که با اصطلاح قوم تطبیق نمی کند. (۱) در واقع آقای نائینی می فرمایند چون تقیید مستحیل است پس بنابراین اگر تقیید نکرد و در مقام بیان هم بود، این دیگر کاشفیت ندارد بر این که ملاک در همه خصوصیات قائم است، بلکه ممکن است ملاک روی قسم خاصی باشد و او نتوانسته است بیان کند.

نظر مختار در مسئله

بحث در این است که آیا این درست است که اگر تقیید استحاله داشت، استحاله اطلاق هم دارد؟ اگر تقیید را به نحو تفصیل ملاحظه کردن استحاله داشت، آیا این مانع می شود از تمسک به اطلاق؟ مثلا در«دو دو تا که چهار تا است»، شما چه علم داشته باشید یا جهل داشته باشید، این اطلاق ندارد؟ و مثلاً برهان عقلی حکم می کند بر این که اجتماع نقیضین باطل است و اجتماع ضدین باطل است یا بر همان «دو دو تا چهار»، بر اینها اگر کسی علم داشته باشد یا نداشته باشد، آیا انسان نمی تواند بگوید: همه صور را می گیرد؟! می گویید: وقتی که متکلم القاء می کند جمله را، بالتفصیل متوجه علم به این حکمش نیست، ولی آیا بالاجمال و بالارتکاز نمی تواند این حالات را شامل بشود؟! بر این عدم شمول، یک برهانی قائم نیست. همین کسی که بالاجمال متوجه حکم است، آن موارد خاصه را هم بالاجمال تصور کرده است. آن چیزی که استحاله دارد و متوقف است که بعد از آن حکم، آن را انسان تصور کند، در علم تفصیلی است والا در اجمالی و ارتکازی، آن متوقف به این هم نیست.

ص: ۵۸۵

۱- (۱) . خیلی ازما طلبه ها با اصطلاح که صحبت نشود خیال می کنیم که علمیت متوقف براین اصطلاح است.

پس اولاً استحاله ندارد تقیید را به نحو تفصیل انسان تصور کند و تفصیلی کردنش منشأ نمیشود که اطلاق هم استحاله پیدا کند و مانع کاشفیت اطلاق بشود. ثانیا آیا اطلاق گیری باید در همان تصور آنی که انسان تصور یک چیزی را می کند، تصور تقییدش را هم بکند تا بشود اطلاق؟ همین که جمله ای را که می خواهد بگوید، دنبال این جمله، قید نیاورد در حالی که می توانسته است بیاورد. میتوانسته است بعد از این جمله متصلا بگوید: این مطلب واجب است، چه شما به این حرف من علم پیدا بکنید یا پیدا نکنید. بر فرض در همان وقت تصور اولی حکم نمی توانست تصور کند حالت تالیه اش را ولی در القاء کردنش دنبال همین میتوانست بگوید: شما این کار را باید بکنید چه به این حرف علم پیدا کنید و چه علم پیدا نکنید. آن گاه اگر بعد از آن جهل پیدا کرد، اطلاق این مورد را می گیرد. ثالثا اگر گفتیم: متصل نمی تواند بیان کند، در این صورت قاعده این است که کسی که چیزی را ذکر می کند برای این که طرف مقابل استفاده بکند و لغو نباشد، این اقتضا می کند اطلاق مقامی در کار باشد و تا ظرف عمل بیان کند قیودی را که هست. بیان کند که آیا در حالات طاریه فرق می کند یا نه: حکم بطلان آیا مربوط به جاهل هم هست یا نه. یا اگر برای عالم است، عالم اقسام مختلفی دارد، علمش از چه طریق حاصل شده باشد، از طرف جفر باید باشد یا از راههای عادی. در چه روزی حاصل شده باشد. شخص قطاع باشد یا غیر قطاع، همه اینها از انقسامات لحقه است. اینها را تا ظرف عمل باید بیان کند.

آقـای نـائینی می فرمایـد: اطلاقـات انقسامـات را شامل نمی شود. بله به وسـیله ادله دیگر می توانیم حکم به تقییـد بکنیم و می توانیم به وسـیله ادله دیگر حکم به اطلاـق بکنیم. ایشـان می فرمایـد: تقییـد به دلیـل منفصل نتیجه همان تقییـد متصل را دارد و اطلاق به وسـیله دلیل منفصل نتیجه همان اطلاق آن با دلیل متصل را دارد. بعد از آن ایشان می فرماید: شمول حکم برای عالم و جاهل به وسـیله اجماعی است که در کار هست که احکام مشترکنـد بین عالم و جاهل. دلیل اجماع که دلیل منفصـلی اسـت نتیجه همـان اطلاـقی را دارد که اطلاـق نسـبت به انقسامـات سـابقه داشت، این دلیـل دیگر بالنسـبه به انقسامات لحقه هم همان نتیجه را می دهـد. ایشان در خیلی از موارد گاهی می فرمایـد: ما تقییـد می کنیم به وسـیله نتیجه التقییـد _ نه به وسـیله تقیید _ چون خود تقیید ابتدایی ممکن نیست، یا نتیجه الاطلاق تعبیر می کند که نتیجه آن اطلاق است.

ما می گوییم لازم نیست که دلیل اجماعی در کار باشـد، اگر حکمی شارع فرمود و ما نفهمیدیم تکلیف چیست، تکلیف مردم را باید تعیین کند _ چون قاطعین اقسام مختلفی دارند _ چه قطعهایی مراد است و در چه شرایطی. این مطلب راجع به کاشفیت قطع هم نیست که بگوییم: عقلاًـ فرقی ندارنـد، بلکه این اشـکال ثبوتی مطلب است. خلاـصه ایشـان بـا نـتیجه الاطلاـق و نتیجه التقیید خواستهاند حکم بکنند که احکام مشترکاند مابین عالم و جاهل.

ایشان فقط راجع به جهر و اخفات استثناء قائل شده است و آن هم در باب نماز که درباره جهل به حکم جهر و اخفات است.

ص: ۵۸۷

آقای خوئی اوسع تعبیر می کنند _ که این بهتر است _ ایشان می فرمایند: راجع به غیر ارکان استثناء شده است و تنها جهر و اخفات نیست. غیر ارکان چیزهای دیگری را هم اگر کسی جاهل به حکم باشد آنها هم استثناء شدهاند. البته این اختلافی است که آیا غیر ارکان اگر کسی جهل به حکمی داشت «لاـ تعاد» می گیرد و یا نمی گیرد. آقای بروجردی شبهه داشت و بعضی هم شبهه کردهاند که «لا تعاد» امور جهل به حکم را بخواهد بگیرد نسبت به غیر ارکان _ در ارکان که باطل است _ با «لا تعاد» باید تصحیح کنیم که حرفی دارند. علی أی تقدیر اینها گفتهاند: ما اجماعی داریم بر اطلاق حکم در غیر ارکان، ما عرض می کردیم احتیاجی به این نیست، خودشان یا اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی دارند و می شود تمسک کرد. (۱) این از نظر دلیل اولیه بود.

دلیل حاکم براطلاق حکم نسبت به جاهل

آن گاه آیا دلیل حاکمی هست که مانع این مطلب بشود و جاهل را خارج بکند یا نه؟ دلیل حاکمی که ممکن است کسی تصور کند حدیث رفع است. حدیث رفع «رفع عن امتی تسع» که یکی از آنها «ما لا یعلمون» است. یعنی چیزهایی را که شما نمی دانید شارع برداشته است. بنابراین اگر ما نمی دانیم که آیا خروج از اعتکاف آیا مانعیت دارد و مبطل اعتکاف است یا نه؟ رفع «ما لاـ یعلمون» می گوید: من مانعیت این را برداشتم. می خواهیم به این حدیث ما تمسک کنیم برای رفع مانعیت. بحث در این است که اصلاً جزئیت و شرطیت و مانعیت انتزاع می شوند از این احکام تکلیفی. از امر به یک شیء مرکب، جزئیت آن اجزاء استفاده می شود که مرکب است از عده من الامور. همچنین از امر به وجود شیء مقیدی شرطیت آن شیء استفاده می شود و از امر به شیء که مقید به نفی آن شیء باشد مانعیت آن شیء استفاده می شود و منتزع می شود. حدیث رفع که می خواهد اینها را بردارد _ جزئیت یا شرطیت یا مانعیت را _ باید منشأ انتزاعشان برداشته بشود تا اینها برداشته شوند. امر به مرکب یا امر به مقید، مقید به وجود یا مقید به عدم، چنین امرهایی باید برداشته بشوند تا بگوییم: دیگر جزئیت ندارد یا شرطیت ندارد یا مانعیت ندارد.

۱- (۲) . (پرسش:...پاسخ استاد:) ...خلاصه اشکالی ندارد واحتیاجی ندارد به آن نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید، احکام همه حالات را شامل است یا به اطلاق لفظی ویا به اطلاق مقامی.

آن گـاه بحث در این است که اگر امر به مرکب برداشته شـد که مثلاـ امر به شـیء ده جزئی است ـــ و مـا جزء دهم را شـک داشـتیم ـــ اگر شـارع برداشت و فرمود: من امر به مرکب ده جزئی نـدارم، در این صورت از کجـا امر داشـته باشـد به مرکب نه جزئی که تصـحیح بشود عمل با اتیان نه جزء. مرحوم آخوند در کفایه می فرمایند: عرف این گونه می فهمد. کأنّه جزئیت همه اشـیا جزء شـیء هستند و از اجزاء مرکبند مگر مثلاً در صورت جهل که آن نُه جزء به جزئیت خودش تحت مأمور به باقی اند و آن جزء دهم هم در اثر جهـل برداشـته شـده است، پس در نـتیجه مـا نه جزء داریم برای مـأمور به نه ده جزء. ثبوتـاً اگر من می دانستم ده جزء مأمور به بود و در صورت جهل نه جزء هست.

این فرمـایش ایشـان یک ادعایی است که بگوینـد: عرف می فهمـد که اگر این را برداشـتند، آن نه جزء تحت امر هست. چون مفهوم در «رفع مـا لاـ یعلمون» ـــ که «ما لا یعلمون» وصف است ـــ مفهوم یک چنین وصـفی اقتضاء نـدارد که بقیه اینها ثابت است. سـکوت نسـبت به بقیه دارد. اگر گفتیم عـالم اکرامش واجب است، معنایش این است غیر عالم هیـچ کسـی لازم نیسـت اکرام بشـود و انحصـار به عـالم است؟ این اسـتفاده نمی شـود. از آن این را مـا مفهـوم گیری بکنیم و بگوییم: عرف این را می فهمد، مثل این است بگویند: کسی از وصف، مفهوم به نحو سالبه کلیه مفهوم می فهمد. خود اینها این مطلب را قبول ندارند.

آقـای خوئی می فرماینـد: مفروض کلاـم این است که ما نمی دانیم واجب نه جزء است یا ده جزء، خود این معنایش این اسـت که ما ده جزء را می دانیم که واجب است و شبهه ما در دهمی است؛ پس اگر ما بخواهیم بگوییم: از کجا نه جزء واجب است، خلاف فرض مسـئله است. فرض مسئله این است که ما نمی دانیم نه جزئی است یا ده جزئی. قدر متیقن نه جزء است وآن یکی مشـکوک. شارع می فرمایـد: آن یکی را بـدان که نیست. ایشان با این بیان می فرماینـد: پس بنابراین در فرض اخذ شده اسـت تعلق امر به آن نه جزء دیگر.

ولی این فرمایش اشکال دارد! اشکال این است شارع که فرموده است: شما فلان چیز را انجام بدهید و معجون ده جزئی یا نه جزئی را شما بخورید و به این امر کرده است، آن حکم انشائی است که مردد است بین نه جزء و ده جزء؛ اما در حکم فعلی که بعد از آن فرموده است: لازم نیست معجون دهم را بخورید و ما ارتباطیت را احتمال می دهیم که اگر کسی دهمی را نخورد، نه جزء دیگر همان طور که برای عالم هیچ فایده ای ندارد، برای آن جاهلی هم که در اثر جهل جزء دهمش برداشته شده است، نه جزءاش هیچ فایده نداشته باشد. حکم ما مفروض فرض نشده است، آن چیز ی که متعلق علم و جهل است حکم شأنی است که مردد ما بین اقل و اکثر است. ایشان از تردد بین حکم انشائی نتیجه برای حکم فعلی خواستهاند بگیرد که پس بنابراین نسبت به نه جزء دیگر امر فعلی داریم. اگر واقعاً مصلحت قائم شده باشد روی ده جزء، نه جزء دیگر نسبت به عالم لغو بی فایده و فاقد مصلحت است. نسبت به جاهل هم نه جزء دیگر بدون آن دهمی فاقد مصلحت است. این چه نوع ارتباطی است که ارتباطیت در اینجا از بین می رود و آنها می شوند ذی صلاح؟ ما این را نمی فهمیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

امکان شمول حکم نسبت به جاهل به حکم ۹۰/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

امکان شمول حکم نسبت به جاهل به حکم

احکام نسبت به عالم و جاهل آیا هر دو را شامل است و خود ادله اولیه اطلاقشان اقتضا می کند شمول را یا به وسیله ادله خارجی ما حکم می کنیم این حکم عالم و جاهل همه را می گیرد و یا در عالم اقسام مختلف عالم را حکم شامل می شود؟ شیخ انصاری و به تبع او آقای نائینی می فرمایند بر این که خود احکام اطلاق ندارند تا حالات طاریه بر خودش را بگیرد، آن یک جعل دیگری را می خواهد که با او اثبات بشود که این حکم اطلاق دارد و حالات طاریه را هم می گیرد. اگر گفتند: نماز واجب است با قطع نظر از این که خود حکم را ملاحظه شود، اشخاص تقسیم می شوند به مسلمان، به کافر، به رومی، به زنجی، به ایرانی و امثال اینها. نسبت به این تقسیمات اگر در مقام بیان باشد اطلاق پیدا می کند. ولی یک تقسیماتی موضوع دارد به لحاظ حکم، مثلاً ـ موضوعی که حکمش معلوم است یا موضوعی که حکمش مجهول است یا موضوعی که شخص منبعث از امر بشود یا غیر منبعث بشود. این موضوعات تقسیمش به لحاظ حکم است.

ص: ۵۹۰

آقای نائینی می فرمایند: این اطلاق ندارد نسبت به این حالات طاریه، حالاتی که به لحاظ حکم، اقسام پیدا می کند. دلیلش این است که چون ما اگر بخواهیم موضوع را ملاحظه کنیم و روی آن حکم را ببریم، دیگر خود حکم را نمی توانیم قید بزنیم و چون تقیید نمی توانیم بکنیم اطلاق هم که فرع امکان تقیید است امکان نخواهد داشت تا این که بگوییم: فلان چیز را ممکن بود تقیید کند و تقیید نکرد در حالی که مقام بیان هم بود بنابراین اطلاق دارد. ولی در جایی که امکان تقیید ندارد، این دیگر معنا ندارد که ما بگوییم: وقتی که تقیید نکرد پس معلوم می شود فرقی ندارد بین صورت قید یا عدم صورت قید؛ چون این دیگر هیچ وجهی برای کاشفیت ندارد. کاشف منحصر به صورتی است که امکان داشته باشد و در مقام بیان هم باشد، در این

صورت معلوم می شود اطلاق دارد. تعبیری که ایشان می کنند این است که اطلاق و تقیید تقابلش تقابل ایجاب و سلب نیست که اگر در یک جایی ایجاب نشد سلب باشد. بلکه تقابلش عدم و ملکه است که اگر تقیید استحاله پیدا کرد استحاله اطلاق هم پیدا میشود. خلاصه حرف ایشان این است: شرط تمسک به اطلاق این است که اگر در مقام بیان بود و می توانست قید بزند و نزد، می گوییم پس مطلق است؛ اما در جایی که در مقام بیان بود ولی نمی توانست قید بزند، دیگر با قید نزدن، کشف اطلاق نمی توانیم بکنیم.

سه جواب از کلام مرحوم نائینی

ما عرض کردیم که این مطلب تمام نیست! برای این که اگر اطلاق متوقف باشد که تفصیلاً انسان قید بتواند بزند قید را بله تفصیلاً چون قید نمی تواند بزند پس از اطلاق هم کاشف نمی تواند باشد؛ ولی استحاله تقیید تفصیلی مستلزم استحاله اطلاق نیست. مثلاً وقتی می گویید: «الاجتماع النقیضین محال»، این یک تقسیماتی دارد که مخاطبینی که هستید که گاهی مطلب را می دانید و گاهی نمی دانید، آیا در اینجا بگوییم: اطلاق ندارد و اهمال دارد و مهمله است؟ من وقتی که موضوع را تصور می کنم، بالتفصیل اگر نتوانم صورت علم به حکم و جهل به حکم را تصور کنم ولی به نحو ارتکاز اجمالی مانعی ندارد که انسان آن را تصور بکند اگر چه تصور تفصیلی اش محال باشد. (۱)

۱- (۱) . (پرسش:...پاسخ استاد:) عقل نظری اطلاق بر دار است. شما می گویید اجتماع نقیضین محال است این اطلاق دارد که یعنی چه شما بدانید وچه ندانید این را. ... اطلاق معنایش همین شمول است و چیز دیگری نیست. اطلاق معنایش این است که چه بدانید چه ندانید دو دوتا چهارتاست.

آنگاه آقای نائینی می فرمایند: خود دلیل اطلاق ندارد ولی در مقام ثبوت، حکم نمی تواند مهمل باشد. دیگر در مقام ثبوت یا مصلحت هست و یا مصلحت نیست، اهمال در مقام ثبوت نیست. اما اثباتاً این لفظ هم که خودش نمی تواند کاشف باشد، پس ما به وسیله دلیل منفصلی حکم می کنیم به تقیید یا حکم می کنیم به اطلاق. آن دلیل همین نتیجه التقییدی است که به وسیله آن میشود موضوع را تقیید کرد. و یا خود موضوع اطلاق داشته باشد که این هم همان نتیجه را دارد. ایشان می فرمایند: بعضی از ادله خارجی نتیجه الاطلاق یا نتیجه التقیید می شوند. آن گاه این نتیجه الاطلاق یا نتیجه التقیید ممکن است قبل از این حکم مجعولی که اطلاق ندارد باشد یا بعد از آن باشد. مثلاً شخص بگوید: من هر احکامی که بعداً جعل می کنم، در آنها بین عالم و جاهل فرقی نخواهد بود. یا بعد از آن بگوید: احکامی که قبلاً جعل کردهام بین عالم و جاهل فرقی نیست. یا بگوید: مخصوص به عالم است. یا مخصوص به یک قسمی از علمها است. مثلاً عالمین به جفر و رمل مراد نیست و عالمین مخصوصی مراد است که به طور متعارف فهمیده باشند. خلاصه به وسیله دلیل خارجی _ دلیل خارجی متقدم یا متأخر _ اطلاق یا تقیید فهمیده میشود که از آن به نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید تعبیر می کند.

ما عرض کردیم که اگر از خود لفظ اطلاق فهمیده شود اشکالی ندارد. اگر به فرض با همان تصور اولی ممکن نشد، در همان جمله ای که شخص جعل می کند می تواند قیدش را بیاورد. مثلاً من میگویم: واجب است شما این کار را بکنید و حکم شما چنین است چه بدانید این حکمی را که من الان می گویم و چه ندانید. این تقیید را من می توانم بکنم، پس اگر تقیید نکردم اطلاق از آن متصلا _ بدون این که جمله تمام شده باشد _ کشف میشود.

اگر به فرض این هم محال باشد ما عرض کردیم که احتیاج به نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید نیست، مولا حکمی را که بیان می کند برای اینکه لغو نباشد باید تکلیف عبد را نسبت به این حکم روشن کند تا ظرف، پس اگر هیچ چیزی نگفت معلوم می شود که در تمام فروض و انقسامات حکم ثابت است که از این به اطلاق مقامی تعبیر می کنند. پس با اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی ما می توانیم شمول حکم را برای انقسامات لاحقه حکم یا عالم و جاهل و یا برای اقسام عالم اثبات کنیم و نیازی به اجماع نداریم.

دلیل حاکم در مسئله

پس بنابراین ادله عالم و جاهل را می گیرند. بحث در این است که دلیل حاکمی بر این داریم یا نه؟ دلیل حاکمی که خواستهاند ذکر کنند حدیث رفع است. حدیث رفع را مثل مرحوم آخوند و آقای نائینی و بسیاری دیگر می گویند: اختصاص به مؤاخذه ندارد و حکم وضعی و تکلیفی را هم بر می دارد. آنگاه اگر ما شک کردیم که فلان شیء جزء واجب هست یا نه، یا شرط واجب هست یا نه، یا مانع هست نسبت به آن امر واجب یا نه، آیا به وسیله حدیث رفع ما می توانیم این را برداریم؟ بنابر این که حدیث رفع شامل بشود احکام وضعیه را گفتهاند: اشکالی ندارد که با حدیث رفع ما رفع جزئیت یا رفع مانعیت یا رفع شرطیت کنیم. چون خود این احکام وضعی به طور استقلال جعل نمی شوند و جزئیت از امری که روی مرکبی رفته است ــ که این هم یکی از اجزاءاش هست ــ منتزع می شود. شرطیت از مقید به وجودی که این قیدش هست انتزاع می شود و مانعیت از مقید به عدم امری که تقیید شده است به عدم مانعیت انتزاع می شود.

آن گـاه بحث در این است: بعـد از این که جزئیت به وسـیله رفـع منشـأ انـتزاعش رفـع شـد، پس اگر امر به مرکب از بین رفت جزئیت هم می رود و در امر به مقیـد هم اگر مقیـد به این قیـد از بین رفت شـرطیت این هم می رود و در مقیـد به عدم این هم اگر از بین رفت مانعیت هم می رود. وقتی که اینها رفتنـد آیا ما می توانیم اثبات بکنیم که بقیه اجراء جزءانـد؟ این یک تقریبی دارد که عرض خواهیم کرد. قبل از آن، بحثی مرحوم آقای خونساری در حاشیه عروه دارند که حاشیه خوبی است.

کلام مرحوم خوانساری

ایشـان می فرماینـد: این حـدیث رفع را اگر بخواهیم در بـاب اعتکـاف پیـاده کنیم درباره جاهل و حکم بکنیم حـدیث رفع امر درست می کند برای جاهل، حدیث رفع نسبت به آن وقتی که اعتکاف واجب باشد حکم دارد. نمیدانیم که آیا با بیرون رفتن از مسجد جهلا آیا این عمل واجب به هم می خورد _ که یا واجب تعیینی است و یا واجب موسع است و یا روز سوم اعتکاف که واجب است _ میگوییم: حـدیث رفع این را می گیرد؛ اما اگر هنوز واجب نشـده است و قبل از روز سوم است، حدیث رفع جاری نیست تا ما رفع جزئیت و شـرطیت و مانعیت بکنیم، چون حدیث رفع یک امر سـنگینی را می خواهد بردارد و مستحبات سنگینی ندارنـد. سـنگینی مربوط به واجبات است که تحمیل است. حـدیث رفع این تحمیل را و این ثقل و بار را بر میدارد. در مسـتحب بـاری نیست تـا بردارد. جزئیت، منتزع از وجوب را حـدیث بر می دارد نه چیزهـای اسـتحبابی را. این فرمـایش ایشـان فرمایش درستی است.

آن گـاه بحثی است که حـدیث رفع وقتی جاری شـد، رفع جزئیت و شـرطیت به این است که منشأ انتزاعش ــ که امر مرکب و مقیـد اسـت ــ برداشـته شـود. پس نسـبت به بقیه به چه دلیلی امر باشـد. وقـتی که امر به کـل برداشـته شـد به چه دلیـل نُه جزء دیگرش واجب باشـد؟ «ما لا یعلمون» که جمله وصـفی است، وصف مفهوم ندارد تا به وسـیله مفهوم وصف به نحو سالبه کلیه بگوییم: غیر از این جزء برداشـته نشـده است. نسـبت به بقیه سـکوت دارد، ما چگونه حکم بکنیم بر این که امر به بقیه هست و حکم ثابت است؟

مرحوم آخوند می فرمایند: عرف می فهمد از ادله که همه جزئیت دارند به اسـتثناء مورد جهل یا به استثناء مورد نسیان. از اینها عرف اسـتثناء می فهمد. این فرمایش، یک ادعا است! از کجا این مطلب را عرف در واجب ارتباطی می فهمد. اگر مولا گفت: شمـا بایـد یک معجون ده جزئی را صـرف کنیـد. آن گاه اگر گفت: یکی از اجزاء را اگر نمی دانستی من امر به آن دهمی در این صورت ندارم. وصف هم که شـما قبول دارید که مفهوم ندارد. اگر کسـی در حال علم این حکم را داشت و تمام ده جزء را بایـد بجـا بیـاورد تـا مطلوب مولاـ حاصـل بشود ولی اگر یـک جزءاش را نـدانست شـارع ممکن است اصـل امرش را بالکل برداشـته باشـد. شـارع نمیخواهـد فشاری روی مکلف باشـد که این فشار ممکن است به برداشـتن تنها جزء دهم باشـد یا به این است که به کلی برداشته باشد و یا ممکن است پنج شش جزئش را برداشته باشد.

به نظر ما راهش این نیست. حدیث رفع می گوید: «رفع عن أمتی تسعه»، این عدد مفهوم دارد. وقتی می گوید: نُه چیز برداشته شده است یعنی غیر از این نه چیز برداشته نشده است. این ظهور عدد است. اما اگر گفتند زید اکرامش واجب است این نفی نمی کند عدم اکرام عمرو را، ممکن است عمرو هم واجب باشد اکرامش. اما اگر بگویند: پنج نفر اکرامش واجب از علما، انسان می فهمد که ششمی واجب نیست. پس اگر فرمودند: در امت من از این احکام نه چیز برداشته شده است، این معنایش این است دهمی ندارد. عدد مفهوم دارد. این را تمسک نمی کنند در حالی که به نظر ما این خیلی روشن تر است.

راه حل آقای خویی برای اثبات بقاء امر نسبت به بقیه اجزاء و ردّ آن

آقای خوئی می فرمایند: فرض مسئله این است که ما نمی دانیم تکلیف ما به نه جزء متوجه است یا به ده جزء، این معنایش این است که نه جزء یقینی است و شک ما در دهمی است. پس اصلاً فرض مسئله عبارت از ثبوت وجوب برای نه جزء دیگر است. جواب فرمایش ایشان این است که ایشان این مطلب را در باب نسیان نمی فرمایند. در نسیان می فرمایند: ما نمی توانیم با رفع نسیان، امر را نسبت به بقیه اثبات بکنیم و می گوییم: نسبت به آن سکوت دارد. یا در باب اضطرار اگر انسان اضطرار پیدا کرده است به حرامی، شارع با «رفع ما اضطروا» حرمت را بر می دارد. در اضطرار می گویید: اضطرار به حرام دارم و حرام نیست. قید موضوع حرمت است ولی خود حکم عدم حرمت است. قید موضوع حکم و خود حکم تضاد دارند یا تناقض دارند.

ما اینها را این گونه حل می کنیم: قید موضوع عبارت از مطلبی ذاتی و شأنی است و من اضطرار پیدا کردهام به حرمت شأنی، این اضطرار علت می شود که بالفعل حلال می شود. همین مطلب را در جهل می گوییم. یعنی به حکم اقتضای یک شیء واجب بوده است و به وسیله جهل این می شود غیر واجب. یا به وسیله نسیان غیر واجب میشود. هر دو اینها از نظر فعلیت و از نظر شأنیت مثل هم هستند و ثبوت شأنی کفایت می کند. پس بنابراین ممکن است امر فعلی در جاهل نداشته باشیم آن امری که ما به القوام جهل و فرض مسئله است، آن امر شأنی است و آن مقصود و مدعا را اثبات نمی کند.

آن گاه آقای خوئی بعد از این که می فرمایند ما از ادله می فهمیم که در باب جهالت بقیه امر دارد، پس جزئیت بقیه را هم انتزاع می کنیم و بقیه محکوم به صحت میشود. ولی محکوم صحت بودن این، مادامی است، مادامی که انسان جاهل است این عملی را که انجام می دهد که مثلاً نه جزئی است، این محکوم به صحت است مادام کونه جاهلاً. اگر جهل مرتفع شد و بعد معلوم شد که اشتباه بوده و ده جزء داشته است، آن عمل بجا آورده مجزی نیست. ایشان می فرمایند چون حدیث رفعی که راجع به جهل هست حکومتش حکومت واقعی نیست، حکومتش ظاهری است.

اصل مطلب این است که واقع منقلب نشده است و مصلحتی که روی ده جزء بوده است در این حال هم هست. نه این که مصلحت عند الجهل آمده است روی نه جزء، بلکه ملاک روی نه جزء قائم شده باشد. اگر همانی که روی ده جزء برای عالم است برای جاهل روی نه جزء قائم شده باشد، لازمه اش اجزاء است. ولی ما از ادله جهل می فهمیم که مصلحت واقع همان روی ده جزء است ولو عند الجهل امر هست که شما همان نه جزء را بجا بیاورید، ولی این امرها این طور نیست که مصحلت واقعی را تغییر داده باشد. بلکه نفس امر مصلحت دارد. مثل موارد احتیاطی که احتیاطاً انسان یک چیزی را بجا می آورد نه این که این مورد احتیاطی همان مصلحتی که روی اصل شیء هست روی این هم آمده است. بنابراین ایشان می فرمایند: چون همان مصلحت تغییر پیدا نکرده است و به دلیل اینکه احتیاط خوب است، حسن احتیاط دلالت می کند بر اینکه انقلابی نشده است. اگر انقلاب شده بود آدم جاهل همان مصلحت کامله عالم را دارد روی نه جزء دارد، در این صورت دیگر احتیاط حسنی پیدا نمی کرد و محلی برای احتیاط نمی ماند. احتیاط برای این است که آن مصلحت را چون ندارد، احتیاط حسن است و این را انسان بالفطره هم می فهمد. پس بنابراین در باب جهل انقلابی در کار نیست و تبدل مصالحی نیست. امرش امر ظاهری است و امری که کاشف باشد از بودن خود ملاک در متعلق نیست.

ما در اینجا عرض می کنیم: این کاشفیتی که آقای خوئی به وسیله این که احتیاط حسن است میکنند، این دلیل نفی انقلاب نیست که بنابراین عند الشك همان مصلحتی که برای آن ده جزء هست برای این نه جزء نیست و منقلب نشده است. شاهد برای این نمیتواند باشد برای این که ما که می خواهیم بگوییم امر روی نه جزء رفته است، به طور قطع این را نمی گوییم. اگر ما استظهار می کنیم بر این که امر روی نه جزء دیگر رفته است ــ البته نه روی بیان آقای خوئی بلکه طبق بیانی که «رفع ما لا یعلمون» دلالت داشت ــ این بالأخره استظهار یك مطلبی است. حتی خود ثبوت حدیث رفع قطعی نیست. و حدیث رفع یك ظاهری از ظواهر است و بیشتر از این نیست. استظهار می کنیم که نه جزء واجد ملاك است ولی قسم نمی توانیم بخوریم بر این مطلب. ما به وسیله حدیث رفع می خواهیم اینها را اثبات کنیم، خود حدیث رفع جزء ضروریات دین نیست تاما هم سنداً هم دلالتاً حکم بکنیم. برای کسی که عمل می خواهد بکند می گوید: حکم ظاهری داریم. پس کسی می تواند بگوید بر این که به حسب حکم ظاهر انقلاب هست ولی احتیاط به این که ما تمام را بجا بیاوریم ــ سوره را مثلاً شك داریم که سوره واجب است یا نه، سوره را بجا بیاوریم ــ این حسنش در جای خودش محفوظ باشد. پس این را که ایشان شاهد آوردهاند شاهد نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

استدلال آقای خویی بر عدم اِجزاء عمل در صورت انکشاف خلاف ۹۰/۱۲/۱۵

ص: ۵۹۸

.Your browser does not support the audio tag

استدلال آقای خویی بر عدم اِجزاء عمل در صورت انکشاف خلاف

آقای خویی فرمودند: امری که متوجه جاهل به جزئی از اجزاء یا قیدی از اجزاء می شود، برای فاقد قید و فاقد جزء صحت ظاهریه درست می کند، اما صحت اِجزاء نمی آورد برای این که واقع از نظر ملاک هیچ تفاوتی نمی کند در بین عالم و جاهل. آن جزء مشکوک فاقد ملاک است الا این که شخص معذور است. پس اگر علم پیدا کرد باید قضاء کند یا اعاده کند. استدلالی که میآورد ـ برای این که چرا حدیث صلاحیت ندارد که تبدیل کند و حکم را به فاقد بدهد و بگوید: فاقد جزء واجد ملاک هست ـ ایشان می فرمایند حسن احتیاطی که شخص بالفطره در اینگونه موارد دارد که احتیاط را مستحسن می داند، این شاهد این است که انقلابی پیدا نکرده است و ملاک حاصل نشده است و فاقد، مثل واجد نیست.

ما عرض کردیم که این شاهد بر مطلب نیست. چون اثبات این که امر متوجه به بقیه شده است، این به حسب ادله ظاهریه است. حدیث رفع را اگر از نظر سند اشکال نکنیم و از نظر دلالت تمام بدانیم و بعضی از نقضهایی که برای عموم آثار آن اشکال کردهاند را اگر ما اشکال نکنیم ـ که همه اینها یک امور ظاهریه غیر قطعیاند ـ در این اموری که به حسب ظاهر، عمل صحیح است، احتیاط حسن است. ما می دانیم مثلاً نماز با سوره را اگر کسی بخواند در این قطعاً ملاک موجود است و فاقد سوره هم به حسب حکم ظاهری و امارات، واجد ملاک است. پس در حالی که دلیل حکم ظاهری اقتضا می کند وجدان ملاک را ولی منافات ندارد با مطلوبیت احتیاط. برای این که انسان یقیین پیدا میکند ملاک تحصیل شده است. پس این دلیل نیست.

ص: ۵۹۹

آن چیزی که به نظر ما دلیل هست این است که ادله حدیث رفع غیر از مؤاخذه را نمی گیرد. عموم آثار را نمیگیرد. چون نقضها خیلی زیادند شما اگر طبعاً القاء کنید به اشخاص که در شریعت چند چیز برداشته شده است درباره جاهل و امثال آن، این یعنی عقاب و مؤاخذهاش نمیکنند. والا اگر نماز را مثلاً شخص فراموش کرد، بگوید: نماز را از شما من برداشتم و بر شما اصلاً نمازی واجب نبوده است، این درست نیست. اگر این مقدار توسعه داده شود تخصیص اکثر لازم می آید. و آن گاه جوابهایی که از تخصیص اکثر در رسائل و آقای نائینی دادهاند پیش میآید که همه آنها محل مناقشه است و ما نمی خواهیم وارد بشویم. ما می گوییم: اصلاً فقط رفع مؤاخذه است و رفع حکمی در بین نیست تا این اشکال شود تا بعد بگوییم به چه مناسبت اجزاء نداشته باشد و...

سند حدیث رفع

آقای خویی هم که حکم می کند که اِجزاء نیست، یکی این است که می فرمایند: چون این حکومت، حکومت ظاهری است و واجد ملاک نبوده است تا مجزی باشد. بعد هم می فرماید: علاوه بر این حدیث رفع اشکال سندی دارد و روی این جهت ما حکم به اجزاء و صحت عمل نسبت به جاهل نمی کنیم. پس اگر کسی خارج شد و نمی دانست خروج از مسجد برای

معتکف جایز نیست، ما می گوییم: این عمل مأمور به نیست و صحیح نیست. حتی امر ظاهری هم برای آن نیست چون امر ظاهری متوقف بر این که ما با حدیث رفع این را درست کنیم و حدیث رفع را هم ایشان می فرمایند: اشکال سندی دارد؛ چون در سندش احمد بن محمد بن یحیی قرار گرفته و آن توثیق نشده است.

ص: ۶۰۰

بله در بعضی از نسخ خصال محمد بن احمد بن یحیی به جای احمد بن محمد بن یحیی قرار گرفته است و محمد بن احمد بن یحیی ثقه است. ولی این نسخه، نسخه صحیحی نیست و نسخه صحیح همان احمد بن محمد بن یحیی است. چنانچه در فقیه هم احمد بن محمد بن یحیی واقع شده است. پس نسخه فقیه با بعضی از نسخ خصال تطابق دارد و صحیحش را دارد و بعضی از نسخ خصال هم محمد بن احمد بن یحیی دارد که آن نسخه مغلوطی است.

دلیل بر مغلوطیت را که ایشان می خواهند بیاورند این است: محمد بن احمد بن یحیی شیخِ کلینی است نه شیخِ صدوق. صدوق پسر او احمد را درک کرده است که همین نسخه مربوط به پسر شیخِ کلینی است و آن نسخه این است: احمد بن محمد بن یحیی بن احمد بن یحیی که این راوی بنابر بعضی نسخ درست است و با شیخ بودن برای صدوق هم تطبیق می کند. ولی محمد بن احمد بن یحیی شیخ کلینی است. پس شیخ صدوق نمی تواند باشد. روی این جهت پس بنابراین روایت قابل اعتماد نیست.

علاوه بر این ــ البته این را ایشان نفرموده است ــ اگر ما شک هم بکنیم که کدام یک از این دو نسخه صحیح است و هیچ ترجیحی هم طرفین نداشته باشند، نتیجه تابع اخس مقدمتین می شود و نتیجه عدم اعتبار روایت است. پس چه بدانیم نسخه غلط است چه شک داشته باشیم روایت معتبر نخواهد بود. این فرمایش آقای خویی بود با این اضافه اخیری که ما کردیم. ایشان شاهدی هم می آورد به این که صدوق پایبند نیست بر این که از ثقات نقل کند. در یک جای دیگری ایشان می فرمایند: صدوق از کسی که خودش تصریح کرده است که ناصبی تر از او ندیدهام، از او روایت نقل می کند. پس معلوم می شود صدوق اعمی است و مثل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی و امثال اینها نیست که درباره آنها گفتهاند: «لا یرون و لا یرسلون الا عن ثقات». پس از روایت صدوق ما نمی توانیم اعتبار احمد بن محمد بن یحیی را ثابت کنیم.

ص: ۶۰۱

مناقشاتی در کلام آقای خویی

مناقشه اول:

این فرمایش از جهاتی مورد مناقشه است. یکی این است که صدوق از آنهایی نیست که شیخ اجازه را اشخاصی قرار دهد که خودش نمی داند آیا او جاعل است یا جاعل نیست. این درباره صدوق درست نیست. این که صدوق در یک جایی روایتی را از انصب اشخاص می گوید: نقل میکنم که نظیرش را در عداوت با معصومین(ع) ندیده است، علتش این است که در یک روایتی، کرامتی از حضرت رضا(ع) از قول یک شخصی که هیچ گونه اتصالی به معصومین(ع) ندارد و انصب افراد است، از چنین شخصی نقل می کند؛ چون این خودش یک اماره عرفی است بر صحت روایت. یک کسی که دشمن کامل با شخصی دارد، اگر بخواهد به نفع او شهادت بدهد، این خیلی غیر عادی است که یک چنین شهادتی بدهد. ما مکرر عرض کردهایم: شهادت از یک شخص عدو، از شهادت یک آدم محب و حتی ثقه معتبرتر است؛ چون این داعی دارد بر خلاف. اگر او مطلبی را گفت، انسان اطمینان پیدا می کند که مطلب را نتوانسته است انکار بکند.

درباره شیخوخت اجازه هم باید گفت: خیلی از کتابها جزء کتب مشهوره نیست که به طرق خیلی زیادی داشته باشد. مثلاً برای قرب الاسناد بخواهد از یکی اخذ کرده باشد بگوییم: آن دلیل نیست. چون گاهی اعتمادش فقط یک طریق بیشتر نیست که اعتماد کرده است و به وسیله همین احمد بن محمد بن یحیی نقل کرده است. اصولاً اکثار روایت شخصی این ضعف سلیقه است و صدوق به عنوان کج سلیقه _ که استثنایی در بین بعضی از محدثین ذکر کردهاند _ نبوده است. صدوق جزء اینها نیست والا کتابش این مقدار معتبر و مورد توجه نبود.

مناقشه دوم:

مناقشه دوم این است که ایشان فرموده است: راوی آن نسخه ای که محمد بن احمد بن یحیی است در آن است نمی تواند صحیح باشد برای این که صدوق از او نمی تواند نقل کند؛ چون او شیخ کلینی است. در این کلام یکی از دو جهت خلط شده است. محمد بن احمد بن یحیی اگر در یک جایی واقع شده باشد، مراد محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری صاحب کتاب نوادر الحکمه است. این کتاب قبل از کافی مرجع شیعه برای اخذ روایات بوده است و فقها به آن مراجعه می کردهاند. او شیخ کلینی نیست، بلکه شیخِ شیخ کلینی است. کلینی از محمد بن یحیی العطار و احمد بن ادریس که شیخش بوده اند نقل می کند از صاحب نوادر الحکمه، محمد بن احمد بن یحیی. و همچنین به وسیله سعد بن عبدالله هم در مواضعی و شاید هم به وسیله علی بن ابراهیم هم نقل کرده باشد. اگر آقای خویی می فرمایند این محمد بن احمد بن یحیی ــ که صاحب نوادر الحکمهاست ــ شیخ کلینی است، این اشتباه است؛ چون او شیخِ شیخ کلینی است و صدوق هم او را درک نکرده است بالأولویه. و این احمد بن محمد بن یحیی که در سند هست این پسر صاحب نوادر الحکمه نیست که ایشان این را پسر آن محمد بن احمد بن یحیی می داند.

و اگر مراد آقای خویی همین محمد بن یحیی العطاری است که شیخ کلینی است و این احمد بن محمد بن یحیی در سند پسر همین است ــ این که او شیخ کلینی است درست است ــ و نسبت محمد به یحیی نسبت به جدّ است و واسطه افتاده است و این محمد بن احمد بن یحیی بوده است که شیخ کلینی است ــ چون دو محمد بن احمد بن یحیی ما داریم: یکی را تلخیصاً محمد بن یحیی می گویند که همان محمد بن یحیی العطار است و یکی هم صاحب نوادر الحکمه ــ اگر آقای خویی این را ادعا می کنند این مطلب نادرست است! چون احدی در کتب، عطار را نگفته است که محمد نسبت به یحیی واسطه بخورد [واسطه ذکر شود]. نه شاهدی در روایات هست و نه در کلمات علما شاهدی هست. هر جا احمد، پسر او را خواستهاند ذکر کنند، گفتهاند: احمد بن محمد بن یحیی العطار یا احمد بن محمد بن یحیی. دیگر یک احمد دیگری در وسط، بین محمد و یحیی قرار ندادهاند. یا محمد بن یحیی را در روایت وارد کردهاند. علی أی تقدیر یک تسامحی در بیان مطلب شده است. (۱)

ص: ۶۰۳

۱- (۱) . (پرسش:...پاسخ استاد:) ما می گوییم: در این ترتیب بیانی که ایشان نقل می کند، در بیان، تسامحی در تقریب مطلب شده است والا مدعای ایشان درست است و نسخه محمد بن احمد بن یحیی صلاحیت ندارد که شیخِ صدوق باشد.

مناقشه سوم:

ایشان می فرمایند: بعضی از نسخ خصال که احمد بن محمد بن یحیی دارد آن صحیح است نه آن نسخه دیگر آن، ایشان می فرمایند: در فقیه هم احمد بن محمد بن یحیی هست. این مطلب ایشان اشتباه است! چون در فقیه یک چنین چیزی نیست طبق آنچه که همه مراجعه کردهاند. این یک اشتباه واضحی است. من حدس می زنم منشأ اشتباه این است: آقای خویی مثلاً این حدیث را به بحار مراجعه کرده است. در بحار حدیث را از خصال ـ که رمزش لام است ـ نقل کرده است و از توحید صدوق ـ که رمزش ید است ـ اخذ کرده است. آن گاه ید تصحیف شده است به «یه» که رمز فقیه است. لذا ایشان نسبت به فقیه داده است، در حالی که در توحید صدوق است. والا هیچ وجهی ندارد برای این کلام ایشان.

علی أی تقدیر در سند ایشان مناقشه کردهاند. ما مناقشه سندی نمی کنیم و می گوییم: علما اخذ کردند و به آن عمل کردهاند از قدیم، از زمان شیخ طوسی به بعد در موارد مختلف به حدیث رفع استدلال کردهاند و هیچ مناقشه ای در کتب قدما که مشایخ را کاملاً می شناختند نیست. مکرر شیخ طوسی در خلاف به همین حدیث تمسک می کند و دیگران همین طور. فقط آقای خویی اشکال میکنند. اشکالی در سند حدیث رفع نیست.

«و أما لو خرج ناسیا أو مکرها فلا یبطل و کذا لو خرج لضروره»

اگر کسی نمی دانست که خروج مبطل اعتکاف است و بدون عذر خارج شد، اعتکاف باطل می شود. اما اگر نسیاناً یا مکرهاً خارج شد باطل نمی شود. فرق بین ناسی و مکره با جاهل چیست؟ جهل را می گویند حکم ظاهری است؛ ولی در نسیان که مراد نسیان موضوع است ـ والا نسیان حکم همان مصداق برای جاهل است ـ اگر نمیدانست که این جا مثلا مسجد نیست و خارج شد، میگویند باطل نمیشود. یا اگر نسیاناً یا اکراهاً یا لضروره خارج شده باشد، می فرمایند: باطل نمی شود. این علتش چیست؟

ص: ۶۰۴

در جاهای دیگر ذکر می کننـد: در باب جهل احکام عالم و جاهل مشترک است. حـدیث رفع وقتی که حکومت پیدا می کند بر ادلـه اولیه، ملاـک تغییر پیـدا نکرده است و به تعـبیر آقایـان حکـومت، حکـومت ظـاهری است؛ ولی در بـاب مثـل نسـیان و ضرورت و اکراه می گوینـد: حکومت، حکومت واقعی است؛ یعنی اصـلًا ملاـک تغییر پیـدا می کنـد و برای بقیه اجزاء ملاک قائم می شود. طبق تقریبی که در کفایه هست که امر درست می کند نسبت به بقیه و یا آن تقریبی را که ما عرض میکردیم که از آن حـدیث رفع انحصار اسـتفاده بشود. البته این امر درست کردن فرضـی بود؛ چون ما از حدیث رفع، رفع مؤاخذه میفهمیم. علی ای حال فرضاً اگر امر بخواهیم درست بکنیم نسـبت به نسـیان و اکراه و ضـرورت، عمل واجـد ملاک می شود؛ نه این که فقط عـذر و تنجیز دارد، بلکه واجد ملاک میشود و وقتی واجد ملاک شد قهراً عمل صـحیح می شود و کشف خلافی در کار نیست. روی این جهت آقایان گفتهاند: اگر نسیان یا اکراه و امثال اینها باشد، اعتکاف شخص ملاک دارد و باطل نیست.

ولی آقای خویی در اینجا اشـکال می کننـد و می فرمایند: امر کلی که شامل برای آن منسـی یا مورد اکراه است، وقتی که رفع جزئیت یا شـرطیت کردیم باید آن امر مرکب یا امر مقید را برداریم، وقتی که برداشـته شود؛ دیگر برای شـمولش نسبت به بقیه دلیلی نداریم. درباره جاهل دلیل داشتیم ولی در نسـیان و امثال آن دلیل نداریم پس بنابراین ادله اولیه اقتضا می کند بطلان را. وقتی که این دلیل حاکم قـدرت نـداشت که حکومت پیـدا کنـد بر آن و آن را تفسـیر کنـد، لـذا ما طبق قاعده باید او را باطل بـدانیم. ایشان این را باطل می دانـد. ما عرض کردیم که اگر ما مبنای مرحوم آخوند را بپذیریم یا مبنای دیگر را بگوییم حکم به صحت می شود کرد و اجزاء هم هست. ولی خود این مبانی درست نیستند. (۱) - (۲)

ص: ۶۰۵

۱- (۲) . (پرسش:...پاسخ استاد:) «یبطل» که آقای خویی می فرمایند درست است و طبق قاعده باید باطل باشد وادله خاصه ای که دراضطرار ملاک را درست بکند نیست.

۲- (۳) . (پرسش:...پاسخ استاد:) با حدیث رفع نمی شود ناسی و مکره برداشت و آن ضرورت عنوان علی حده ای دارد.

آن مواردی که ربطی به حدیث رفع ندارد و مطابقش فتوا دادهاند، یکی ضرورت است و غیر از ضرورت موارد دیگری هم هستند سید هم جدا می کند ضرورت را از آن دو؛ شاید مسئله جدا کردن ضرورت از مکروهاً این باشد که لفظ ضرورت در روایات وارد شده است و مکرهاً در روایات وارد نشده است. والاـ خود ضرورت همان طوری که آقای خویی می فرمایند مکرهاً را شامل هم می شود. در حدیث رفع «ما اضطروا» ولو در مقابل آن قرار گرفته است ولی ضرورت علی وجه الاطلاق اگر در یک جایی ذکر شد، هر دو را شامل می شود. ضرورت را گاهی اشخاصی برای انسان به وجود می آورند و انسان را در فشار قرار می دهند و تهدید می کنند و من مضطر می شویم، این یک مصداق اضطرار است. یک مرتبه هم کسی من را تهدید نکرده است، شرایط خارجی سبب شده است که من مضطر بشوم به این عمل. هر دو مصداق اضطرارند. البته احیاناً اکراه در مقابل اضطرار قرار می گیرد؛ مثل در حدیث رفع که اکراه را در مقابل اضطرار قرار داده است.

راجع به نسیان هم که صاحب جواهر تعبیر می کند: بلا خلافٍ باطل نمی شود، این گونه نیست. در خیلی از کتب قدماء اصلاً عنوان نکردهاند. این بلاـ خلافـنی باشد که کسی نتیجه اجماع بگیرد نیست. ولی آیا مخالف دارد یا ندارد، این فرصت نشد مراجعه بشود. مقتضای ظواهر ادله اولیه اقتضا می کند که کلمات اینها که می گویند: اگر کسی خارج شد، اعتکاف می شود باطل، و تفصیلی هم ذکر نکردهاند که عن علمٍ باشد یا عن جهلٍ، این اقتضا می کند که حتی نسیاناً هم باطل بشود.

اما در باب ضرورت، یا ضرورت عقلی است که عقلاً شخص ناچار است این کار را بکند. یا ضرورت عقلی به معنای این است که استحاله عقلی دارد که انسان نمی تواند لبث بکند. مثلاً در یک جایی تحت اختیار خودش نیست و قهراً خارج می شود. یا برای یک امری که عقل فطری حکم می کند که انسان این را باید انجام بدهد. ضرورت عقلی را به هر دو نوع می شود معنا کرد. یا حکم شرع یک حکم الزامی دارد. مثلا شرع از انسان میخواهد که باید انجام بدهد واجباتش را که اگر بخواهد انجام بدهد باید بیرون برود و انجام بدهد. مثلاً اگر در مسجد باشد ممکن است ضربه ای به او بزنند که منجر بشود به قتل نفس یا یک ظلم ظالمی که خیلی شدید است که لازم است انسان بخواهد دفع کند. یا به حسب الزام عقلی و شرعی نیست ولی به حسب لزوم عادی و عرفی حرج است. مثلاً بخواهد بول خودش را حبس کند یا غائطش را حبس کند برای او حرجی است. این موارد اعذار عرفیهاند. یا غسل جنابت می خواهد بکند آنها هم که اعذار شرعیه است یا استحاضه است و باید بیرون برود. اگر شخص برای این گونه موارد بیرون رفت ضرری نمی رساند. (۱)

روایات مسئله

ص: ۶۰۷

۱- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر ما تعدی کردیم در غیر موارد حرج هم می شود بیرون رفت والا اگر حرجی نیست شخص صبر بکند تا اعتکافش تمام بشود. اگر گفتیم: کراهت و امثال آن را هم شامل می شود، ازحکم تعدی کردیم. این بستگی به تعدی دارد.

یکی صحیحه داود بن سرحان است که کلینی نقل کرده است که در طریقش سهل بن زیاد است. صدوق هم نقل کرده است که طریقی است قطعاً صحیح. طریق کلینی محل خلاف است که ما البته آن را صحیح می دانیم. «قَالَ کُنْتُ بِالْمَدِینَهِ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ فَقُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أَعْتَکِفَ فَمَا ذَا أَقُولُ وَ مَا ذَا أَفْرِضُ عَلَی نَفْسِی فَقَالَ لَا تَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَ لَا تَقْعُدْ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّی تَعُودَ إِلَی مَجْلِسِکَ».

در این روایت سؤالی که کرده است یکی این است که من چه بگویم و نیت کنم: «وَ مَا ذَا أَفْرِضُ عَلَی نَفْسِی». ممکن است مراد این باشد که در نیتم چه نیتی بکنم. و مراد از آن عبارت اول این باشد که لفظاً چگونه نیت کنم. یک احتمال دیگر این باشد که این چه حکمی از احکام را دارد. پس یکی سئوال از انعقادش باشد که به وسیلهای واقع می شود و یکی هم چه حکمی مترتب میشود بعد از انعقاد اعتکاف. حضرت درباره سئوال از چه نیت بکنم با سکوتش فرموده است، در آن کأنّه چیزی معتبر نیست و آن که لازم است این است که حکم مسئله را بدانید و حکم مسئله را بیان فرموده است. در هر صورت یا از اول هر دو فرض درباره مسئله نیت و قول است یا قسم دومش، «مَا ذَا أَفْرِضُ» یعنی این که اگر من این گونه عمل کردم چه وظایفی دارم که دومی سؤال از احکام باشد که حضرت جواب از احکام را داده است. اگر هر دو راجع به شروع باشد، حضرت با این جواب خواستهاند بفرمایند: اینها لازم نیست و آن که لازم هست این احکام هستند که تو باید یاد بگیری. یا این که یکی راجع به احکام است که حضرت جواب دوم را دادهاند و فرموده است: جواب اولش احتیاجی نیست. خلاصه در این روایت «إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَ لَا تَقْعُدْ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّی تَعُودَ إِلَی مَجْلِسِکَ» دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

استدراک از مامور به بودن اجزاء باقیمانده به مفهوم عدد ۹۰/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

استدراک از مامور به بودن اجزاء باقیمانده به مفهوم عدد

یک مطلبی که قبلاً ما عرض کردیم و بعد از تأمل به نظر رسید مطلب صحیحی نبوده است، درباره استفاده از مفهوم عدد در حدیث رفع بود. ما عرض کردیم: «رفع عن امتی تسعه»، ظهور دارد در این که این، فقط در این نه جزء است و در بیشتر از آن نیست. روی این جهت عرض می کردیم: اگر از حدیث رفع، رفع عموم آثار را بدانیم و بگوییم: جزئیت و مانعیت و شرطیت که از امور وضعی و احکام شرعیاند، اینها برداشته می شوند. آنگاه با مفهومی که عدد داشت استفاده کردیم که همان جزء منسی یا جزء مجهول یا جزء مکره علیه و یا شرط برداشته می شود، اما در یک چیزی که ده جزء دارد و در آن سوره مثلاً مشکوک است، جزئیت آن برداشته می شود ولی جزئیت نُه جزء دیگر، طبق مفهوم عدد می گفتیم: باقیاند. در نتیجه کشف می شود که نه جزء دیگر مأمور به است و قهراً صحت آن استفاده می شود.

ولی این تقریب درست نیست! از این راه عمل تصحیح نمیشود. برای این که در جایی رفع صدق می کند که اقلاً رفع، مقتضی داشته باشد به این نحو که شییء را که موجود بوده است بخواهد آن را بقاءا بردارد یا آن شییء مقتضی، به منزله موجود فرض شده است، رفع شود. کلمه رفع که اطلاق شده است اقلاً باید مقتضی یک شییء موجود باشد، آنگاه با حدیث رفع بگوییم: شارع این شیء مقتضی را برمی دارد، یعنی دیگر مقتضایش خارجیت پیدا نمی کند.

ص: ۶۰۹

مثلا اگر امر شد به این که یک نماز ده جزئی ــ که سوره یکی از این اجزاءا است ــ بجا آورده بشود. از این امر انتزاع جزئیت برای ده چیز می شود. آن گاه اگرسوره مجهول شد، جزئیت سوره برداشته می شود به تبع امر به آن مرکب. ولی آیا نسبت به جزئیت سائر اجزاء، دلیل جزئیت اطلاق دارد؟ بگوید: مثلاً تشهد جزء مأمور به است اگرچه مامور به ده جزئی نباشد. حتی اگر مأمور به دو جزئی هم باشد آیا می گوید: یک جزءاش تشهد است؟ یک چنین ارلهای در کار نیست که بگویند: علی وجه الاطلاق رکوع جزء است اگر چه در ضمن مأمور ده جزئی باشد یا در ضمن نُه جزئی باشد یا هشت جزئی باشد. اگر یک چنین اطلاقی داشتیم ما اشکالی نداشت به وسیله اطلاقات ادله جزئیت ما می گوییم: اگر جزئیت مثلاً سوره ساقط شد آن دیگر اجزاء به اطلاق جزئیتشان باقیاند. ولی از اول دلیل جزئیت رکوع و سجود و سائر اجزاء دیگر را برای یک مرکب ده جزئی حکم می کرد؛ اما اگر یکی از اجزاء ده جزئی به یک دلیلی کنار رفت، نه جزئی هم اجزاء داشته باشد یک چنین اطلاقی در دلیل نیست که ما به وسیله اطلاق ادله جزئیت بقیه را اثبات بکنیم. برای این که از اول دائره جزئیتی که اقتضا داشته است برای مأمور به بودن ده جزئی بوده است. ما اگر بخواهیم این جزئیت را برای نه جزئی هم اثبات کنیم نمی توانیم.

از اول مقتضی نداشته است تا ما بگوییم حدیث رفع، انحصار کرده است به نه جزئی که مقتضی دارد. بگوییم: برای آن شییء

که مقتضی دارد، نُه مانع وجود دارد که این مقتضی را نمی گذارد به مقتضایش برسد. اما چیزی که مقتضی ندارد از اول از مقسم و از مورد رفع خارج است، پس آن اثباتاً و نفیاً از حصر خارج است.

ص: ۶۱۰

روایات استدامه لبث در مسجد

معتکف نباید از مسجد خارج بشود یا از محلی که اعتکاف کرده است. این را اصلاً مفهوم عرفی اعتکاف اقتضا می کند؛ چون اعتکاف یعنی لبثی که مـدتی انسان آن را ادامه بدهـد. مثلا اگر گفته شود: فلانی مـدتی معتکف شده است یعنی در آنجا قرار گرفته و از آنجا بیرون نمی آید. حبس شخص خودش را در آن محل اعتکاف است. البته بعضی از مستثنیات را دارد که با آن مستثنیات خروجش مجاز می شود و اعتکافش باطل نمی شود.

روایت اول:

داود بن سرحان می گوید: به حضرت صادق(ع) عرض کردم «إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أَعْتَکِفَ فَمَا ذَا أَقُولُ وَ مَا ذَا أَفْرِضُ عَلَی نَفْسِی فَقَالَ لَا تَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا وَ لَا تَقْعُدْ تَحْتَ ظِلَالٍ حَتَّی تَعُودَ إِلَی مَجْلِسِک». (۱)

در این روایت سؤالاًـ و جواباً احتمالاـتی هست که مقـداری از آن عرض شـد. آن دو بخش عبارت که در سؤال بود یکی این است که من چه بگویم. کـأنّه ظـاهرش این است از نظر تلفظ، من چه تلفظی بکنم. دوم این که من چه نیتی بکنم. «أَفْرِضُ عَلَی نَفْسِـی» یعنی در آن وقت تصـمیم و نیت من بر ترک چه چیزی باشد. در این صورت هر دو اینها راجع به شروع اعتکاف است. یکی درباره تلفظ قول است و یکی هم راجع به نیت است.

۱- (۱) . مـن لاـ یحضـره الفقیه؛ ج، ص: ۱۸۷؛ بـاب الاعتکـاف؛ ج، ص: ۱۸۴- الکـافی (ط - الإسـلامیه)؛ ج، ص: ۱۷۸؛ باب المعتکف لا یخرج من المسجد إلا لحاجه؛ ج ۴، ص: ۱۷۸.

احتمال دیگر این است که آن صـدرش درباره قول باشد ـ البته ممکن است حتی قول اعم باشد از تلفظ لفظی یا این که انسان در دلش بگویـد: من خارج نمی شوم ـ و راجع به شـروع باشـد و سؤال دومش سؤال از احکام اعتکاف باشد که من به وسـیله اعتکـاف چه چیزهایی را بر خودم شـرعا لازم می کنم. یعنی بعـد از این که نیت کردم و شـروع کردم چه چیزهایی بر من لازم می شود تا آنها را رعایت کنم. پس اولی درباره اصل نیت و تلفظ و شروع و در مقدمات شروع است. اما در دومی مراد بعد از شروع است که احکامی را سؤال کرده است. این دو احتمال در صدر روایت ممکن است داده شود.

جوابی را که حضـرت می دهند ممکن است مراد جواب از احتمال اول باشد ـ که سؤال از مقدمات شـروع و نیت در دل یا به لفظ آوردن است ـ در این صورت حضـرت می فرمایند: آن که مورد نیت است این است که نیت کنی خارج نشوی از مسجد و اگر خارج شدی در زیر سـقف نمینشـینی تا برگردی. این بیان حضـرت در واقع بیان منوّی است یعنی «لا تخرج» را باید نیت کنی و این که اگر خارج شدی زیر سایه ننشینی تا برگردی. این یک احتمال است.

احتمـال دیگر این است که حضـرت فقـط صـرفاً حکم مسـئله را بیـان کرده است که فرموده است: حکم اعتکاف این است که انسـان خـارج نشود مگر برای حـاجتی. و اگر خارج شـد زیر سـقفی ننشـیند تا برگردد. در این صورت کأنّه سؤال اول راجع به نیت بوده است که این را خود همین که جواب ندادهاند یعنی آن احتیاجی به سؤال ندارد و در آن چیزی شـرط نیست. آن که لازم است سؤال بشود و باید تو آن را بدانی این است که تکلیف بعدیات چیست. چون اعتکاف به حسب مفهوم عرفی روشـن است و انسان آن را نیت می کند که مدتی در آنجا بماند. گویا درباره آن میفرماید: شما همین مقدار که مطابق عرف متعارف که هر انسانی در یک جایی می خواهـد معتکف بشود و حبس بشود همین کافی است و یک چیز خاصـی در آن معتبر نیست. علی أی تقـدیر آن که ما می خواهیم اسـتناد کنیم این عبارت است: اگر حاجت ضـروری در کار بود، در این وقت فقط خروج جـایز است و در غیر این صورت جـایز نیست. اگر دلیـل خـارجی نباشـد که در موارد دیگر هم مسـتثنیاتی هست ما بایـد مورد استثنا را منحصر کنیم به صورت ضرورت.

ص: ۶۱۲

روایت دوم:

صحیحه حلبی: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ(ع) قَالَ: لَا یَنْبَغِی لِلْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا یَجْلِسُ حَتَّی یَرْجِعَ» (۱).

ما مکرر عرض کردهایم که «لا ینبغی» در استعمال روایات غیر از این لا ینبغی است که در کلمات اخیر فقها رایج شده است. لا ینبغی یعنی خلاف قانون است که گاهی به معنای خلاف قانون طبیعت است و گاهی خلاف حکم عقل است و گاهی خلاف شرع است. مصادیقش مختلف می شود که گاهی این است که قواعد عقلی اجازه نمی دهد و گاهی قواعد طبیعی اجازه نمی دهد و گاهی قاعده شرع اجازه نمی دهد یک امری را. «لاینبغی» به جای «لا یجوز» در استعمالات روایات به کار برده می شود. در اینجا هم همین طور است.

این روایت با روایت اولی یک تفاوتی دارد: در روایت دوم این است که جلوس اصلا نکند و جلوس را فقط در مسجدی که اعتکاف کرده است انجام دهد و در وسط راهها جلوسی انجام ندهد. در حالی که در آن روایت قبلی جلوس تحت الظلال و زیر سایه بان و امثال اینها نکند. به تناسب حکم و موضوع به نظر می رسد که اصلًا جلوسی که نهی شده است برای این است که انسان زود برگردد. این کنایه از این است که وقتی که ضرورت و قضای حاجت بر طرف شد معطل نکند و زود برگردد. این که فرموده است: زیر سایه نرود برای این است که معمولاً اگر انسان بخواهد یک جایی بنشیند می رود و در زیر سایه می نشیند و در آفتاب نمی نشیند و رفع خستگی بخواهد بکند با جلوس و امثال آن رفع میکند. پس این که فرموده است جلوس نکند معنایش این است معطل نکند و زود بیاید. والا در مواردی گاهی اگر جلوس نکند خیلی باید آرام آرام بیاید؛ چون خسته می شود. پس نمی خواهد بگوید جلوس بما هو جلوس ممنوع است. این متفاهم عرفی است از این کلمات این است که خروج از محل اعتکاف حدوثاً و بقاءاً به مقدار ضرورت باشد.

ص: ۶۱۳

۱- (۲) . عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا یَنْبَغِی لِلْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا-ثُمَّ لَا یَجْلِسُ حَتَّی یَرْجِعَ وَ لَا یَخْرُجُ فِی شَیْ ءٍ إِلَّا لِجَنَازَهٍ أَوْ یَعُودُ مَرِیضاً وَ لَا یَجْلِسُ حَتَّی یَرْجِعَ وَ اعْتِکَافُ الْمَرْأَهِ مِثْلُ ذَلِکَ. الکافی (ط - الإسلامیه)، ج، ص: ۱۷۹ .

آن گـاه در اینجـا یـک اضافه ای دارد که می فرمایـد: ضـرورت در بعضـی از امور، ضـرورت لابـد منهایی ـ که لزوم عقلی و شرعی باشـد ـ در آن حـدّ هم لازم نیست باشـد و مجـاز است. می فرمایـد: «وَ لَـا یَخْرُجُ فِی شَیْ ءٍ إِلَّا لِجَنَازَهٍ أَوْ یَعُودُ مَرِیضاً». خروج در غیر اموری که شرع اهتمام زیادی به آنها دارد جایز نیست.

«وَ لَا یَجْلِسُ حَتَّی یَرْجِعَ» یعنی همان طوری که در لا بد منها و در ضـرورت باید بر گردد و ننشیند اگر در این سنت پیغمبر(ص) که تشیع جنازه و عیادت مریض است شرکت کرد، این هم مثل آن لا بد منها است، نباید بگوید: این چون لابد منه نیست، پس بنـابراین من بنشـینم وسـط راه. میفرمایـد: نه این توهم نشود، در اینجا هم جایز نیست و سـنت شـرعی را که انجام داد بایـد زود بر گردد.

روایت سوم:

روایتی در فقه رضوی است که مضـمون همین صحیحه حلبی را دارد: «و لا ینبغی للمعتکف أن یخرج من المسجد إلا لحاجه لا بد منها و تشییع الجنازه و یعود المریض و لا یجلس حتی یرجع من ساعته و اعتکاف المرأه مثل اعتکاف الرجل».

روایت چهارم:

صحیحه عبدالله بن سـنان عن ابی عبدالله(ع): «عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍعَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ لَیْسَ عَلَی الْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا إِلَی الْجُمُعَهِ أَوْ جَنَازَهٍ أَوْ غَائِطٍ».

از نظر سـند، مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسـی است. و به احتمال ضـعیف احمد بن محمد بن خالد است. هر کدام باشـند صـحیح هسـتند. در آن «عده» هم سـند به احمد بن محمدها هر دو درست هستند. اما از نظر دلالت، دلالت میکند که شـخص نمی تواند خارج بشود مگر برای نماز جمعه که در موردی است که با اجازه امام هست (۱) که واجب می شود، و برای جنـازه که یـک مسـئله اخلاـقی است و در روایت دیگری هم هست، و مگر برای غائـط. البته ممکن است خـودش را نگـه دارد در مدت کمی که تا اواخر اعتکاف باقی مانده است، ولی اجازه داده شده است که این خودش حاجتی برای خروج است و یـک ضـرورت عرفی است. جمعه و آن غائط هم داخل در حاجه لا بـد منها است، نماز جمعه از باب وجوب شـرعی است و غائط هم برای حرج شدیدی است که برای شخص ضرورت میآورد.

ص: ۶۱۴

۱- (۳) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) چون سـنی ها نماز جمعه داشـتند این ها را امر می فرماید که باید بروندو شـرکت کنند والا شنـاخته می شدنـد... و ممکن است نمـاز جمعه صـحیح معمولی خود مـا باشـد ولی احتمـال قوی هست همانی باشـد که محل ابتلابوده است که نماز جمعه آن ها در شهر تشکیل می شد. چون مشکل ایجاد می کرد اگر می خواستند امتناع کنند.

در اینجـا جنازه هـم ذکر شـده است و در روایت دیگری عیادت مؤمن ذکر شـده است، پس ممکن است ما بگوییم: جنازه مثال می شود برای چیزهایی که در حدّ جنازه ترغیب شده است در شـرع. و مثل عیادت مریض که آن هم از اموری است که سـنت پیغمبر(ص) است. بگوییم: تعـدی می شود از جنازه و حتی عیادت مریض به یک اموری که در ردیف اینها هسـتند. در بعضـی از فتاوا هست که برای تشـیع جنازه که می خواهد برود نماز هم داخل آنها است، شـرکت کند و بر میت نماز بخواند. یعنی هم در تشـیع اش مجـاز است و هم در نماز بر او. این را شایـد از همین ها اسـتفاده کردهانـد یا از تشیع جنازه اسـتفاده کردهانـد و گفتهانـد: از چیزهـایی که به دنبال متعارف تشـیع ها هست نماز است پس اسـتفاده جواز کردهانـد یا از این که از مجموع اینها استفاده کردهاند که در امور مشابه، می شود تعدی کرد.

روایت پنجم:

«وَ رُوِیَ عَنْ مَیْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ کُنْتُ جَالِساً عِنْدَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ(ع) فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ فُلَاناً لَهُ عَلَیَّ مَالٌ وَ یُرِیدُ أَنْ یَحْبِسَنِی فَقَالَ وَ اللَّهِ مَا عِنْدِی مَالٌ فَأَقْضِیَ عَنْکَ قَالَ فَکَلِّمْهُ قَالَ فَلَبِسَ علیه السلام نَعْلَهُ فَقُلْتُ لَهُ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَ نَسِیتَ اعْتِکَافَکَ فَقَالَ لَهُ لَمْ أَنْسَ وَ لَکِنِّی سَمِعْتُ أَبِی علیه السلام یُحَدِّثُ عَنْ جَدِّی رَسُولِ اللَّهِ(ص) أَنَّهُ قَالَ مَنْ سَعَی فِی حَاجَةِ أَخِیهِ الْمُسْلِمِ فَکَأَنَّمَا عَبَدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تِسْعَةَ آلَافِ سَنَةٍ صَائِماً نَهَارَهُ قَائِماً لَیْلَه» (۱) .

ص: ۶۱۵

۱- (۴) . من لا یحضره الفقیه؛ ج، ص: ۱۸۹؛ باب الاعتکاف ؛ ج، ص : ۱۸۴.

«قَالَ فَكَلَّمَهُ» یعنی دوباره ادامه داد و صحبتهایی کرد با حضرت که در روایت دیگری دارد: تکلمش این بود که از حضرت خواهش می کند پس شما او را راضی کنید تا به من مهلت بدهد برای این که قرضش را فوری تعقیب نکند و امهال بدهد. این صحبت را میکرده است و خواست تا حرکت کند که میمون بن مهران از حضرت آن سئوال را میکند، حضرت به آن فرمایش تمسک می کنند و می فرمایند: این شخص حاجتی داشت و من خارج شدم برای حاجت او و به دلیل آن ثوابی که برای حاجت مؤمن داده می شود.

وجه استدلال به این روایت این است: بگوییم بعضی خواستهاند به وسیله این، استدلال کنند برای تعدی از موارد ذکر شده و گفتهاند: حضرت استدلال کرده است به این عبارتِ حاجه مؤمن. در این نخوابیده است که این حاجت از امور لازمی بوده است. اگر چه مورد روایت امر لازمی بوده است تا حضرت حرکت کند. برای این که (نَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ) چنین اقضایی دارد و باید مهلت بدهد. و او مهلت نداشته است و خواستهاند او را زندانی کنند. این کار خلاف شرع بود و حضرت لازم بود خارج بشود. اما با این حال حضرت در اینجا تعبیر نمی کنند چون فریضه است و لازم من خارج شدم، حضرت یک دلیل عامی را ذکر می کنند که مؤمن حاجت دارد و من برای حاجت مؤمن خارج شدم. حاجت مؤمن چه لازم الوفاء باشد یا لازم الوفاء نباشد، از این استفاده تعدی میشود.

ولی اشکالی که در اینجا هست گفته اند: این روایت اشکال سندی دارد و این مرسله است. در مشیخه فقیه سند این را که ذکر کرده است در آن، مجاهیل و ضعاف هست، پس از نظر سند قابل استناد نیست و از نظر دلالت هم قضيةٌ فی واقعةٌ است که ما نمی دانیم آیا اعتکاف حضرت واجب شده بوده و نذری بوده است تا از اول واجب باشد و یا روز سوم اعتکاف بوده است. آن گاه اگر این بود ممکن است بگوییم: اعتکاف اگر لازم شد، آن را نمی شود به هم زد و جایز نیست ولی حضرت خواستهاند برای یک امر مستحبیای اعتکافشان را به هم بزنند که شاید آن مهمتر از این بوده است. پس به این روایت سنداً و متناً اشکال دارد. یک مطلبی هم در ذیل دارد که آن تعبیر به نظر می رسد که یا ساختگی باشد و یا اسمی که برده شده است از شخص دیگری غیر امام معصوم است و یک علیه السلام زیادی دارد و قصه مربوط به چیز دیگری است. اگر ذکر نمی شد خیلی بهتر بود.

ص: ۶۱۶

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

تعدی از امور منصوصه به غیر منصوصه در خروج ۹۰/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

تعدی از امور منصوصه به غیر منصوصه در خروج

در روایات، خروج شخص از محل اعتکاف برای اداء نماز جمعه یا تشیع جنازه أو غائط أو یعود مریضا که منصوصاند، آیا می شود تعدی کرد از اینها به موارد دیگر استحبابی یا استحباب مؤکد یا نه؟ این بستگی دارد به ذوق عرفی اشخاص. در این صحیحه عبدالله بن سنان که «لَیْسَ عَلَی الْمُعْتَکِفِ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا إِلَی الْجُمُعَهِ أَوْ جَنَازَهٍ أَوْ غَائِطٍ» دارد، ممکن است کسی بگوید: این غائط از باب مثال ذکر شده است و بول را هم شامل می شود. بنابراین اگر جنازه و امثال آن ذکر شده است، به قرینه سیاق از باب مثال است، پس قهراً ممکن است تعدی شود به صلاه جنازه و به قضاء حوائج مؤمن و امثال اینها.

ولی کلمه غائط قرینیتی ندارد. چون کلمه غائط دو نوع استعمال دارد: یکی در مقابل بول ذکر می شود که اگر مراد این باشد، از باب مثال است و قرینه می شود که خصوصیت ندارد و بول را هم شامل است. ولی به احتمال قوی مراد از کلمه غائط این نیست که «أن یخرج إلی غائط» یعنی «إلی مدفوع»، در این ظهور ندارد. همان طور که مراد معنای دیگری در این آیه قرآن هست: (أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ)، در این جا (مِنَ الْغائِطِ) به معنای «من المدفوع»، داخل مدفوع بوده و خارج شده نیست. بلکه غائط یعنی جای پست، جای پستی برای قضای حاجت. پس در اینجا هم «أن یخرج إلی غائط» مثل «جاء من الغائط» است به احتمال اظهر، نه غائط به معنای مدفوع.

ص: ۶۱۷

البته یک مقداری مثلًا از جنازه به صلاه الجنازه میتوان تعدی کرد. به یک چیزهایی قریب به آن می شود تعدی کرد. ما اصل تعدی را می خواستیم بگوییم، نه این که از کلمه غائطی که در اینجا هست میشود تعدی کرد. در این روایت صحیحه عبدالله بن سنان جمعه و جنازه و غائط استثنا شده است، اما عیادت مریض را استثنا نکرده است با این که صحیحه حلبی عیادت مریض را هم استثنا کرده است. از آن طرف می بینیم روایت داود بن سرحان هیچ کدام را استثنا نکرده و می گوید: «لِحَاجَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا». ممکن است کسی از این تعبیرها روی هم رفته درک کند چیزهایی مراد است که لزوم شرعی و لزوم عرفی دارد و به چیزهایی که ترک آن یک مقداری خلاف امور اجتماعی است تعدی بتوان کرد. مثلًا برای تشییع جنازه رفیق یا مؤمنی که فوت کرده است اگر شرکت نکنند یا مثلاً اگر مریض را عیادت نکنند، این خلاف امور اجتماعی باشد. ممکن است کسی بگوید: به اینها که تأکیدات زیادی شده است و از امور اخلاقی و اجتماعیاند، بتوان تعدی کرد. و مثلًا نماز میت را هم شامل باشد.

ولی مثلًا در اول وقت اگر برای یک عذری خارج شده باشد ــ این در فتاوی فقها هم هست ــ و بخواهد در یک جایی همان جا نماز بخواند، فتوا از قدیم این است که باید زود برگردد و در همان مسجد خودش نماز بخواند با این که نماز اول وقت می

گـذرد مع ذلک به حسب فتوای سابقین که زیاد هم هست باید برگردد ــ البته در آن روایت هست که إلا در مکه که در آنجا نماز را در هر جایی می توانـد بخوانـد ــ در ما نحن فیه فرض کنیـد از مسـجدی مثلاً خارج شده برای این که در مسـجد جامع نماز بخواهـد که ثوابش بیشتر است. از این روایات این مقـدار نمی شود تعدی کرد. بله برای قضای حوائج مؤمن ممکن اسـت بتوان تعـدی کرد. برای کسـی که مثلاً او را میخواهنـد زنـدانی بکننـد انسان برود و مشـکلش را حل کنـد یا مثلاً برایش مهلت بگیرد، در این موارد ممکن است تعـدی کرد. برای یکی از فرائض اخلاقی که در شـرع خیلی تأکیـد شـده است، میتوان تعدی کرد، نه بیشتر از این. (۱)

ص: ۶۱۸

۱- (۱) . (پرسش:...پاسخ استاد:)... از تشییع جنازه و عیادت مریض و از این گونه امور می توان تعدی کرد به امور اجتماعی.

«و لا یجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویث، و إن کان أحوط».

در این عبارت اگر یک اضافهای می کرد بهتر بود. مناسب بود «و إن کان أحوط فی هذه الصوره» یعنی صورتی که «أمکن من دون تلویث» باشد. چون بدون این، عبارت «لا یجب الاغتسال فی المسجد» اقتضاء میکند: مطلقا چنین باشد. «إن أمکن» فرد خفی اش است و فرد جلی هم دارد. «إن کان أحوط» اگر قید نخورد _ چون مراد ما معلوم است _ معنایش این است که در هر دو صورت چنین است. با این که در صورتی که تلویث بشود احتیاطی در کار نیست که انسان غسل را در مسجد بکند. «و إن کان أحوط» در صورتی است که «أمکن من دون تلویث». چون اگر «و إن أمکن» یا «إن أمکن الاغتسال فی المسجد» بود و از اول «واو» نداشت اشکالی نداشت و ما می گفتیم: «إن کان أحوط» یعنی همین صورتی است که تلویثی در کار نیست، ولی «و إن أمکن» به عنوان فرد خفی ذکر شده است. علی ای حال مراد معلوم است.

این مسئله صور مختلفی دارد. بعضی صور به نظر می رسد که خارج از کلام باشد. مثلًا در غسل جمعه یا اغسال مستحبی دیگر در حال محدث بودن هم هیچ اشکالی ندارد که شخص در مسجد باشد، یا غسل مس میت که با آن نمیشود نماز خواند ولی در مسجد بودنش اشکالی ندارد. در اینگونه اغسال، علاوه بر این که احوط نیست، واجب هم هست که در مسجد بماند. چه عذری دارد برای غسل جمعه بیرون برود؟ تلویثی هم در کار نیست و هتکی هم نیست، این چه مجوزی دارد که بیرون برود؟ ظاهراً مراد سید هم خارج از این موارد باشد. «و إن أمکن من دون تلویث» ظاهرش این است که جاهایی از بدن آلوده است _ ولو انسان بتواند بدون این که تلویث کند غسل کند _ و به نحوی بتواند انجام بدهد که مسجد نجس بشود، این در موردی است که غسل حیض یا غسل جنابت و امثال اینها در کار باشد. در غسل جنابت و غسل حیض و غسل استحاضه، در هر کدام از اینها ایشان می فرمایند: غسل واجب است و واجب نیست در مسجد باشد و خارج نشود. «و إن کان أحوط» احتیاط استحبابی است که در اینجا ایشان می کند. همان طور که آقایان ذکر کردهاند _ و درست هم هست _ مسئله دارای صوری است.

یک صورت این است: اگر کسی بخواهد غسل کند در مسجد، مدت زمانش کمتر است تا این که از مسجد خارج شود و غسل کند. در این صورت اهانت به مسجد نیست و مکث در مسجد را هم باید انسان تا ممکن است حفظ کند ــ غیر از آن جایی که خارج از اختیارش باشد ــ پس اگر ممکن باشد باید در مسجد غسل کند تا مدت زمانش کمتر باشد از خروج. این تعیّن دارد، نه تنها احتیاط دارد بلکه اصلاً واجب است این کار را بکند.

صورت دوم: بجا آوردنش در مسجد و خروجش مساوی باشند از نظر مدت. در این صورت هم واجب است از مسجد خارج نشود و در مسجد غسل کند؛ چون مجوزی برای خروج ندارد به حسب قواعد اولی.

صورت سوم: این است که اگر بخواهد غسل کند در مسجد، طول می کشد ولی خروجش زودتر از آن است، در اینجا واجب است خروج و جایز نیست اغتسال در مسجد. پس این که ایشان کأنّه علی وجه الإطلاق فرمودند: احوط این است که در مسجد بماند و غسل کند، چه صورتی را می خواهند بفرمایند؟ در بعضی از صور که ماندن در مسجد بیشتر از خروج نباشد مقتضای فتاوا این است که باید بماند چون مجوزی برای خروج نیست. ایشان فتوای به عدم وجوب دادهاند و احتیاط استحبابی کردهاند که غسل بکند! (۱) - (۲)

ص: ۶۲۰

۱- (۲) . (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر غسل کند طاهر می شود. ولی اگر بخواهد حرکت کند، دو برابر باید در حالت جنابت بماند، در این صورت باید زودتر غسل بکند که کم تر مکث جنباً کرده باشد در مسجد. این را در جاهای دیگر هم گفته اند. اگر در جایی که انسان وضو بخواهد بگیرد در مسجد زودتر رفع... می شود. معیارش این است: «الضروریات تقدر بقدرها». به حکم ضرورت مجبور است انسان و اختیاری اش نیست در مسجد مکث کند تا مبغوض شارع حاصل بشود. چون این قابل تشکیک است، هر مقدار کم تر باشد باید به آن اکتفا کند. پس باید ببیند غسل کم تر وقت می برد یا خروج.

۲- (۳) . (پرسش:...پاسخ استاد:)ملاک را مانمی دانیم.

من خیال می کنم نظر سید به این باشد: بگوییم بر این که در همان جایی که می تواند در مسجد زودتر غسل کند مع ذلک واجب نیست، چون سید خواسته است این، طبق فتاوای فقها باشد که در کتب شان یکی از مجوزات را غسل جنابت دانستهاند و هیچ قیدی هم نزدهاند بر این که آیا اغتسال در مسجد زودتر انجام می شود یا نه. در کلمات فقهای زیادی یک چنین چیزی هست. ایشان این را بر خلاف قواعد عامه به ملاحظه فقها خواستهاند بگویند که اشتهار این فتوا مجوزی باشد برای خروج. لذا فرموده است ولو در مسجد هم بتواند غسل کند از فتاوا ــ فتاوای اصلی یا قدیمی ــ استفاده می شود: اگر بخواهد خارج بشود اشکالی ندارد. البته در این فرضی که بیشتر نیست احتیاط استحبابی این است که در مسجد بماند و خارج نشود. این فتاوا را ایشان حجت دانسته و فرموده است: خروجش مانعی ندارد ولی احتیاط این است که خارج نشود. (۱) - (۲) - (۳)

علی أی تقدیر به نظر ما سید که این احتیاط را کرده است خواسته است از کلمات قوم این را استفاده کند، حتی در موردی که اگر در مسجد شخص بجا بیاورد، مکثش مساوی یا کمتر از مقداری است که بعد از خروج باشد مکثش طول می کشد. مع ذلک مجاز دانسته است خارج بشود. ولی به نظر می رسد در فتاوا آنهایی هم که گفتهاند: برای غسل جنابت خارج بشود، متعارف را در نظر گرفتهاند که وسیله ای و آبی در مسجد نبوده است که با آن غسل کنند و در مسجد مشکل پیدا میشده است. و لذا در خیلی از موارد از اینها به عنوان ضرورت مثال می زنند. لذا به نظر می رسد که باید ببینند کدام یک از این دو بیشتر طول می کشد محرم آن را ترک کند و آن که کمتر است آن را عمل کند.

ص: ۶۲۱

۱- (۴) .(پرسش:...پاسخ استاد:) احد المحرمینی که ذاتاً محرم است هر کدام از این ها که کم تر باشد باید آن را انتخاب کند.

۲- (۵) .(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر غسل بکند زودتر در دو دقیقه جنابتش رفع می شود ولی بخواهد خارج بشود باید پنج دقیقه طول بکشد وجنباً مجوز ندارد.

۳- (۶) . (پرسش:...پاسخ استاد:) در استحاضه کبیره ومتوسطه مشکل دارد ونباید وارد مسجد بشود بدون غسل. درصغیره اشکال ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب یا عدم وجوب اغتسال معتکف درمسجد ۹۰/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

وجوب یا عدم وجوب اغتسال معتکف درمسجد

مسئله اغتسال معتکفی که جنب شده است، برای اغتسال گفتهاند: در بیرون از مسجد جایز است. فتاوای قدماء هم دراین مطلب زیاد است. در عروه تعبیر این است که احتیاط دراین است که در خود مسجد شخص غسل کند و خارج نشود. آقایان حواشی زیادی در این جا دارند. و ما این را بحث کاملی نکردیم و میخواهیم یک مقداری بیشتر بحث کنیم. یک مرتبه در مسجد الحرام و مسجد النبی که حتی مرور از آنجا هم در حال جنابت جایز نیست معتکف بوده و جنوب شده است. یک مرتبه فرض مسئله است. یک مرتبه هم در سایر مساجد اعتکاف کرده است. چون بحث اختصاص به این دو مسجد ندارد و روی همه مبانی دو مسجد دیگر یا سه مسجد دیگر یا بیشتر، مساجد دیگری هم هستند.

در مسجد الحرام و مسجد النبی که مرور جنب هم در آنها اشکال دارد، در این جا بعضی از آقایان می فرمایند: اگر شخص محتلم شد باید فوری تیمم بکند. تیممی که مقدمه برای خروج از مسجد باشد و در بیرون غسل کند. اثر آن فقط مجوز عبور از مسجد است. چون مرور هم مبغوض شرع بوده است نسبت مسجدین، مانند مکثش که در جاهای دیگر هم حرام است. این تیمم مقدمه است برای این که خارج از مسجد غسل کند. این را بعضی از آقایان دارند. البته به نظر ما تیمم با خاک باید باشد وبا سنگ و امثال آن جایز نیست، ولی مشهور می گویند: با سنگ هم می شود تیمم کرد. ما علی المشهور را بحث می کنیم که با سنگ هم بشود تیمم کرد و خارج شد از مسجد الحرام یا مسجد النبی.

ص: ۶۲۲

فروض ممکن در مسئله تیمم.

فرض اول: این در فرضی است که مقداری که تیمم طول می کشد بیشترنباشد از آن مقداری که شخص بی تیمم خارج می شود. اگر کسی که در آنجا بوده و حالت جنابت برایش حادث شده است و نزدیک در مسجد است، اگر این بخواهد تیمم کند مقدار تیمم اش بیشتر از آن است که بی تیمم خارج بشود، چون او در مدتی که تیمم می کند، جنب است و وقتی تیمم تمام شد، آن گاه حکم رفع جنابت برای شخص می شود کرد. پس اگر زودتر توانست خارج بشود، این مقدم است و مجوزی برای تیمم نیست. مثلا طبق عرض ما که خاک باید باشد وخاک پیدا نمی شود _ یا مثل این زمان که همه جا را فرش می کنند و او بخواهد فرش ها را زیر و رو کند طول می کشد _ این گونه مواردی که مقدار تیمم طول می کشد باید دید این تیمم صحیح چه مقدار طول می کشد، آن را باید معیار قرار بدهیم. اگر کمتر باشد، وظیفه تیمم است.

فرض دوم: شخص بداند مقدار تیمم بیشتر از این نیست که بی تیمم خارج بشود و احتمال می دهد که مقدار تیمم کمتر باشد،

در این صورت وظیفه این است که تیمم بکنـد. برای این که اگر به طور یقین برای انسـان اجتنـاب از مبغوض مولا ممکن نشـد احتمـال مقـدم است بر صورتی که انسان قطع پیـدا کنـد بر این که مبغوض مولا حاصل خواهـد شـد، چون در این صورت اگر تیمم نکند جنباً خارج شده است؛ اما اگرتیمم بکند احتمال هست که یک مقداری زودتر خارج شده باشد[از مبغوضیت مولا]، و احتمـال این که زودتر خارج بشود، منجز است در این گونه مواردی که راجع به مبغوضـیت مولا است.فرض سوم: عبارت از این است که هم احتمال می دهـد مقـدار تیمم بیشتر طول بکشـد و هم احتمال می دهد کمتر طول بکشد. در این صورت، اگر کمتر طول کشـیدن مظنون باشـد و ظنّش این است که اگر تیمم بکنـد کمتر طول می کشـد و مقدار مکث کم تر می شود، در این جا ظنّ معتبر است و باید این را اختیار کند. اما اگر چنین ظنّی نداشت یا ظنّ داشت به این که مقدار تیمم بیشتر می شود یا این که مسـاوی باشـند از نظر احتمـال هر دو طرف، در این صورت اگر هر دو طرف مـدتش مساوی باشـند، دیگر وجهی برای تیمم نیست. چون تیمم از باب ناچاری بود والا وجهی برای چنین تیممی نیست و بایـد بی تیمم خارج بشود و بعـد غسل کنـد. این فروضی است در این مسئله در باب مسجدین، مسجد الحرام و مسجد النبی. (۱) - (۲)

ص: ۶۲۳

۱- (۱) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) در این جا روایتی نـدارد واین روی قواعد است. (لَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً) را می گویند: اگر یک چیز لازمی و واجبی از بین رفت، مصداق برای عدم وجدان است و آن را روی این تطبیق می کنند.

۲- (۲) . (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) اصل تیمم چقدر طول می کشد و بی تیمم بخواهد فوری خارج بشود چقدر طول می شود، این دو را بـاهم مقـایسه می کنیم. یـک مرتبه این است تیمم کمتر وقت می برد یـا بیشتر نیست و احتمال کمتر هست یا احتمال طرفینی... و ظنّ داریم بر این که تیمم کمتر است، در صورت تیمم مشروع است و باید تیمم بکند و خارج شود. اما در غیر این صورت اصلاً تیمم مشروعیت ندارد.

اما درغیر مسجدین ــ که آقایان می فرمایند لبثش در آنجا حرام است و مرور در آن حرام نیست ــ مرور طبق (إِلاّـ عابِری سَبیلٍ) که در قرآن هست استثنا شده است. در این جا صور متعددی هست که بعضی از آنها مورد شک است که آیا این استثنا شاملش می شود و یا نمی شود. صورت اول این است که انسان در مسیرش داخل می شود و خارج می شود. در این صورت مورد استثنا دخول و خروجی است که از یک در می آید و از در دیگری خارج می شود. صورت دوم این است که از همان یک در وارد می شود و از همان در خارج می شود. مثلاـ انسانی که می خواهد یک دیدنی از ساختمان مسجد بکند، می چرخد و دور می زند مارّاً ومکثی هم نمی کند و از همان دری که وارد شده بود خارج می شود. یا مثلا دنبال کسی می گردد و می خواهد او را در داخل مسجد پیدا کند، می چرخد و دور می زند مارّاً و از همان دری که داخل شده است، خارج می شود. صورت سوم این است که دخولش در مسجد بود و در مسجد بود تا این که در آنجا جنب شد و می خواهد از مسجد خارج بشود مارّاً. صورت چهارم این است که همان جا مارّاً هست ولی این مرور مقدمه خروج نیست. مرور هست ولی نه موروری که از مسجد خارج بشود. اینها صور متعددی برای مرور هستند.

اگر گفتیم مرور مطلقا در مقابل مکث است ــ در غیر مسجدین ــ در همه فروض مرور برای جنب مجاز می شود و مبغوضی برای مولا وجود ندارد. این مطلب اگر مفروض شد، شخص اگر جنب شد اگر بتواند در حال مرور غسل کند غسلش صحیح است؛ چون گاهی ممکن است آبی باشد وانسا ن سریع بتواند از زیرش ردّ بشود وغسل کند ــ البته در مرور سرعت به حسب ظاهر معتبر نیست و این از اطلاق آیه شریفه چنین استفاده می شود. البته از آرامی غیر متعارف آیه شریفه انصراف دارد و لازم هم نیست سرعت بگیرد که غیر متعارف است ــ چنین شخصی قهراً وقتی که غسل انجام داد دیگر از مسجد نمی تواند بیرون برود، برای این که مجوز خروج معتکف این بود که برود و غسل کند و او غسل کرده است. در این صورت شخصی که اعتکاف کرده است مرورش مقدمه برای خروج مسجد نیست. اگر ما مطلقا گفتیم بر این که مرور برای جنب مبغوض شرع نیست ولو مروری که مقدمه برای خروج نباشد، قهراً چنین شخصی در حال مرور غسل می کند و غسلش هم صحیح است و از مسجد هم خارج نمی شود. (۱)

ص: ۶۲۴

۱- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) البته این حق ندارد که غسل نکند چون جنب شده است وبودنش در حالت جنابت در مسجد مبغوض شرع است. باید اگر مقدور باشد با آب غسل کند واگر آب نباشد باید تیمم بکند

اما اگرمطلق مرور را کافی ندانیم و بگوییم: مارّاً مرور می کند و از آن طرف مسجد خارج می شود ــ یا از در اول یا در دیگر که مورد بحث است ــ و مروری است که مقدمه برای خروج است، دراین صورت قهراً یک چنین غسلی در حال مرور عدم مبغوضیتاش برای مولاـ ثابت نیست. اگر غسل هم بکند، چون مقدمه خروج نیست پس مبغوض مولاـ حاصل است باید این زودتر خارج بشود در بیرون اغتسال انجام بدهد. برای اینکه این اغتسال مانع مبغوض مولا نمی شود. آن که مانع مبغوضیت می شود، مروری است که مرور کند و خارج بشود. در حالی که اگر مرور بکندوغسل کند ــ اگر صحیح باشد ــ نباید خارج بشود. این در صورتی است که مرور علی وجه الاطلاق را نگفته باشیم که مصححی برای غسل نخواهد بود واین شخص باید برود وغسل را در بیرون انجام بدهد. (۱) - (۲) - (۳)

ص: ۶۲۵

۱- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) به اعتکافش ایرادی وارد نمی کند. آن یک بحث دیگری است. اعتکاف هم چون قصد قربت می خواهد اعتکافش هم مشکل می شود مگر غفلت کند که آن یک بحث دیگری است. به مقدار ضرورت اگر البته اشکالی ندارد ولی اگر بخواهد یک مقداری آرام آرام خارج بشود اعتکافش هم باطل است.

۲- (۵) (پرسش:...پاسخ استاد:) اما اگرمرور را کافی ندانیم این غسل مقدمه است برای این که در مسجد جنباً نباشد و مبغوض حاصل نشود؛ در اینجا باید حساب بکند ببیند غسل بجا بیاورد زودتر جنابتش رفع می شود یا خارج بخواهد برود، چون هر مقداری که شخص در حال جنب بخواهد در مسجد بماند تقلیلش لازم است.

۳- (۶) (پرسش:...پاسخ استاد:) مروری که نتیجه اش این است که ما خارج نشویم، چنین مروری فایده ای ندارد و چه بایستد وچه مرور بکند حکم واحد را دارند و تفاوتی ندارند.

کلمات برخی از این بزرگان در این مسئله:

در«و لا یجب الاغتسال فی المسجد»، آقای آل یاسین یک حاشیه ای دارد وآقای کاشف الغطاء هم یک حاشیه، لیکن حاشیه آقای آلیاسین صحیح تر است. متن تعبیر می کند: اغتسال در مسجد واجب نیست اگر چه احتیاط استحبابی در اغتسال در مسجد است: «و لا- یجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویث و إن کان أحوط». ایشان واجب نمی داند ولی احتیاط استحبابی را قائل است در اغتسال. سید احتیاط کرده است در در اتیان ولی مرحوم کاشف الغطاء می فرمایند: «بل و لا یجوز» که این شخص در مسجد بماند جنبا، «إلّا إذا کان زمان الغسل أقلّ من زمن الخروج»: مگر این که زمان غسل کمتر از زمان خروج باشد. در این صورت باید بماند و غسل بکند تا کمتر درنگ کرده باشد در مسجد. ایشان دیگر بین مسجدین و غیر مسجدین فرقی ذکر نکرده است. و بسیاری دیگر هم چیزی ذکر نکرده اند.

مرحوم آل یاسین همین مطلب را کاملش را ذکر کرده است. چون مرحوم کاشف الغطاء تعبیر می کنند: جایز نیست در این در مسجد بماند و غسل کند مگر زمانی که مقدار غسل اقل از زمان خروج باشد. این تعبیر ایشان کامل نیست چون اگر زمان غسل با زمان خروج مساوی باشند و اقل نباشد، چنین شخص معتکفی مجوز برای خروج از مسجد را ندارد. چون این خروج از مسجد برای این است که مبغوض مولا- کمتر حاصل بشود و برای همین ازاعتکاف خارج می شود ولی اگر مساوی باشد، این باید در خود مسجد بماند و غسلش را در مسجد بکند. این کلام آقای کاشف الغطاء است که فقط اقل را استثنا کرده است و درست نیست. ولی مرحوم آقای آل یاسین از این جهت تعبیر خوبی دارد. ایشان دارد: «بل قد یجب». ایشان مرحوم سید احتیاط استحبابی کرده است ولی ایشان می فرمایند: در بعضی از موارد فتوا به وجوب ماندن در مسجد است و بعضی از موارد فتوا بر عدم جواز است. می فرماید: «بل قد یجب کما لو کان زمن الاغتسال فیه مساویاً لزمن الخروج أو أقصر منه». اما اگر این زمان اغتسال بیشتر طول می شود، وظیفه دارد که زودتر از مسجد خارج بشود و برود غسل را در خارج از مسجد انجام بدهد. این حاشیه مرحوم آل یاسین است که هیچ اسمی از مسجدین در کلام این دو بزرگوار نیست. اما آقای بروجردی بین مسجدین و سایر مساجد فرق گذاشته و می فرماید: «بل و لا یجوز للجنب فی المسجدین مطلقاً»، یعنی کسی که در مسجد الحرام و مسجد النبی جنب شده است، بخواهد در آنجا غسل کند ،چه مستلزم مکث باشد و چه مستلزم مکث نباشد، چون مطلقش مبغوض است جایز نیست غسل کند و باید خارج بشود و در بیرون غسل کند. «و فی غیرهما إذا توقّف علی المکث»: در غیر مسجدین اگر بخواهد غسل بکند، متوقف بر مکث باشد، این جایز نیست. اما اگر بدون مکث بتواند غسل بکند موظف است که این غسل را بکند و خارج نشود.

مرحوم آقای خوانساری، آقا سید احمد خوانساری، عین عبارت آقای بروجردی را بدون یک کلمه کم و زیاد، همان تعبیر را کردهاند. یکی از علائم وارستگی ایشان همین است که وقتی مطلبی را می بیند که در کتاب های دیگر درست نوشته است، عین همان را تعبیر می کند. اگر چه دیگران بگویند: از دیگری اخذ کرده و تابع شده است! برای این گونه اشخاص این هواها مانع نیست. ولی بعضی وقتی که مطلبی را از دیگران اخذ میکنند، عبارت یا لفظ را تغییر می دهند تا اشخاص خیال کنند این ابتکار خود او بوده است! ایشان را من در خیلی از موارد دیدهام که عین تعابیر آقای بروجردی آورده است. این روی وارستگی خاصی که ایشان داشتند بوده است. خلاصه ایشان هیچ تغییری در کلام آقای بروجردی نداده است.

مثل آقای حکیم توجهی به این که گاهی در مسجدین است و گاهی در غیر مسجدین و این که در مسجدین مرور هم اشکال دارد، به این در کلام ایشان توجهی نشده است و این طور استثنا کرده است: «بل لا یجوز فیما إذا لزم اللبث المحرّم»، یعنی اگر بخواهد در مسجد غسل بکند مستلزم لبث است و مستلزم لبث محرم است و این جایز نیست. ایشان دیگر تفکیک نکرده اند بین مسجدین و سائر مساجد. این هم حاشیه آقای حکیم است.

آقای گلپایگانی یک حاشیه ای دارند که تقریباً اگر درست باشد ردّ اینها است. هم ایشان و هم مرحوم آقای خمینی (ه) هر دو تیمم را گفتهاند که اگر در مسجدین باشد باید تیمم بکند و خارج بشود. البته تیمم گاهی ممکن است وقتش بیشتر طول بکشد تا این که بی تیمم بخواهد خارج بشود، این تفصیل را این دو بزرگوار قائل نشده اند.

ص: ۶۲۷

مرحوم آقای خمینی فرموده‌اند: «بل لا یجوز فی المسجدین ـــ یعنی غسل جایز نیست ـــ و یجب علیه التیمّم». البته این تیمم راما عرض می کنیم که باید خاک باشد ممکن است پیدا شدنش گاهی طول بکشد یا پیدا نشود، اما طبق فرمایش دیگران ممکن است تیمم ولو روی سنگ فراهم نشود، روی فرش که پهن شده است در مسجدین، ممکن است تیمم کمتر وقت ببرد از غسل. در این صورت تیمم باید انجام بدهد. «بل لا یجوز فی المسجدین و یجب علیه التیمّم و الخروج للاغتسال و لا یجوز فی غیرهما مع استلزام اللبث»؛ یعنی در غیر مسجدین غسل جایز نیست اگر غسل مستلزم لبث باشد جایز نیست و باید بیرون مسجد غسل کند.

فرمایش آقای گلپایگانی یک چیز اضافه‌ای که ناظر به این مطالب هم هست دارد: «بل لا یجوز فیتیمّم فوراً و یخرج من المسجدین»؛ یعنی: فوری تیمم کند و از مسجدین خارج شود. ما عرض کردیم: باید مقدار را حساب کرد. گاهی جایی که انسان قرار گرفته است کنار در است مثلاً، در این صورت انسان اگر تیمم بکند طول می کشد در حالی که خروج بی تیمم زودتر ازآن است، در این جا، جای تیمم نیست. «بل لا یجوز فیتیمّم فوراً و یخرج من المسجدین و فی غیرهما یخرج بلا تیمّم و إن تمکّن من الغسل بلا لبث علی الأصحّ»؛ یعنی: این شخص بدون تیمم خارج بشود اگرچه می توانست غسل بکند و غسل هم مستلزم لبث نبود و در حال حرکت انجام می گرفت، ولی غسل نکند و بی غسل خارج بشود.

علت این را هم خیال می کنم شاید این باشد که نظر ایشان همان باشد که ما قبلاً اشاره کردیم. آن این است که اگر شخص بخواهد آن مروری که مجاز است و مقدمه برای خروج است آن را انجام دهد، چون کسی که متمکن از غسل است ـــ اگر غسلش صحیح باشد ـــ وظیفه صحیح بوده است و این مقدمه برای خروج نخواهد بود ولو در حال مرور انجام دهد، ولی مروری است که نمی تواند بعداً خارج بشود چون غسلش صحیح است. پس ایشان خواسته‌اند بگویند: در این جا غسل صحیح نیست، چون به حساب غسلی صحیح است که مقدمه خروج باشد، چون مروری مبغوض مولا نیست که مقدمه خروج باشد و این غسل اگر صحیح باشد مرورش مرور مخرج نیست، بنابراین غسل صحیح نخواهد بود و باید بی غسل خارج بشود و دربیرون غسل انجام بدهد. این را ایشان روی این مبنا، «علی الأصح» تعبیر می کنند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجه کلام آقای گلپایگانی واشکال و جواب های آن ۹۰/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

وجه کلام آقای گلپایگانی واشکال و جواب های آن

آقای گلپایگانی فرموده است: در غیر مسجدین، اگر شخص جنب شد، بی تیمم و بی غسل خارج بشود و در خارج غسلاش را بجا بیاورد. بر خلاف نظر مرحوم آقای بروجردی و مراجع دیگر که می فرمایند: اگر مستلزم مکث باشد غسل نکند والا اگر در حال مرور غسل می تواند بکند باید غسل بکند و خارج نشود. ما ما یک بحث تقریبی درباره کلام آقای گلپایگانی کردیم که وجه کلام آقای گلپایگانی شاید این باشد که در آیه قرآن آن که استثنا شده است این است که اگر مارّاً باشد اشکال ندارد و ظاهر این که عبور را استثنا کرده است آن عبور و مروری است که مقدمه برای خروج از مسجد باشد. عبور را منحصر کرده است به این. بنابراین اگر شرع تصحیح کرده باشد غسل را، این شخص وقتی که غسل کرد باید بماند وبیرون نرود. از این که منحصر کرده است راه اجازه را به مروری که مقدمه خروج باشد پس معلوم می شود: اجازه این که این شخص غسل کند و بماند ندارد.

در این جا ممکن است اشکال بشود به ان بیان. آن این است که «لاـ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُـكاری حَتّی تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لا جُنُبًا إِلاّ عابِری سَبیلٍ» می فرماید: در حال جنابت انسان نباید نزدیک به نماز بشود. نزدیک شدن یعنی در آن محل نماز قرار بگیرد. در آنجا ممنوع قرار بگیرد، این کنایه است از نبودن در مسجد تا به نماز نزدیک نشود. چون خود بودن در آن مکان یک نحوه قربی است به خود آن عمل. این کنایه است که این کار را نکنید «إلا جنباً عابری سبیل». در آن آیه قرآن اصل مورد استثنا عبارت است از صورتی است که شخص در حال جنابت بخواهد باقی بماند و کون در مسجد داشته باشد. آن که مستثنی شده است حالت جنابتی است که انسان مرور می خواهد مرور بکند و برود در خارج غسل کند، این مدت در حالت جنابت است. ولی اگر کسی جنابتش رفع شد و جنباً نبود و قرب به جنب نبود، دراین جا چه اشکالی دارد که غسلش صحیح باشد؟

ص: ۶۲۹

این اصلًا از مقسم (لاـ تَقْرَبُوا الصَّلاهَ وَ أَنْتُمْ سُكاری حَتّی تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لاـ جُنُبًا إِلاّ عابِری سَبیلٍ) خارج است و قرب به صلاتش در حال جنابت نیست، چون جنابتش به وسیله همین غسل مرتفع شده است. پس قربش به وسیله جنابت نیست تا نهی او را بگیرد. بله آن مقدار مروری که جنابت رفع نشود، آن ممنوع است، چون آن مروری است که مقدمه برای خروج است. اما اگر مروری باشد که جنابت با آن رفع بشود، خود (وَ لاـ جُنُبًا إِلاّ عابِری سَبیلٍ) آن را نمی گیرد و این را اصلا «لا جنباً»، مقسمش نمی گیرد و «لا تقربوا» آن را نمی گیرد تا این که بگوییم: مورد استثنا شاملش نیست. ممکن است کسی این را توهم کند. ولی جواب می شود داد به این که حین غسل، حین تمام شدن غسل، اگر بگویید: «لا تقربوا» ندارد، این درست است، ولی حرکتی که می خواهد بکند تا این که برود و غسل بکند، در این حالت بالأخره او جنباً هست و در حال جنابت دارد حرکت می کند در مسجد. آیه شریفه هم به حسب این استظهار، بگوییم حرکتی را که منجر به خروج نیست، مجاز است انجام

بدهد، مجوز این حرکات چیست ؟ فرضاً غسلش هم صحیح باشد ومجاز باشد، آیا جایز بوده است حرکت کند تا غسل کند. آقای گلپایگانی راجع به تصحیح غسل چیزی ندارد، ایشان می فرمایند: واجب است که خارج بشود و باید برود و در خارج غسل کند، اما این که غسلش صحیح است یا نه، ایشان چیزی بیان نکرده است. این یک تبیین.

ولی باید نکاتی را در نظر گرفت. اولاً ـ مراد از (لاـ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى حَتّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لاـ جُنُبًا إِلاّ عابِرِى سَبِيلٍ) چیست؟ این که در مسجد نباشید مراد چیست؟ این احتمال را ما قبلاًـ می دادیم که مراد این باشد که داخل مسجد نشوید، چون خود دخول در مسجد یک نحوه قربی است. اما این که اگر کسی داخل مسجد شد تکلیفش چیست، این را باید از راه تناسبات و امثال این ها باید انسان بفهمد. بگوییم: از اول مراد این نیست. پس اگر از اول نهی مورد را نگرفته بود، شخصی که می خواهد برود... آن مقداری که تفاهم عرفی هست این است که شارع مقدس نمی خواهد انسان در مسجد باشد. هر مقداری که کمتر در حالت جنابت در مسجد می تواند باشد، شخص باید آن را اختیار کند، پس اگر در حال رفتن غسل بکند، زودتر انجام می شود، این متعین میشود، اما اگر بخواهد مرور کند، چیزی که در دو دقیقه مثلا انجام می شد، در ده دقیقه انجام می شود، بگوییم: عرف از تناسب حکم و موضوع می فهمد که یک چنین چیزی[دو دقیقه] ممنوعیتی ندارد. تفاهم این است که اگر شما می گویید: مرور کند و برود بیرون، برای است که در این حالت نباشد، پس اگر زودتر یک کاری بکند که این حالت زایل بشود باید همان کار را بکند. جواز این را عرف می فهمد.

یا این که بگوییم: این آیه اجمال دارد. بعضی از فروض متیقن است و بعضی از فروض مشکوک است. از این موارد، محتمل است که (إِلاّـ عابِری سَبیلٍ) حرکتی را که مقدمه برای خروج نیست ولی مقدمه برای خروج از جنابت است را بگیرد ـ البته آن حرکتی که مقدمه برای خروج از جنابت نباشد، آن را نمی گیرد ـ اگر عبور، عبوری است که مقدمه برای خروج از جنابت است، خود «عابری سبیل» ـ نه به تناسب حکم و موضوع نیست ـ بگوییم: این را می گیرد. آن گاه اگر انسان در عبور همه ... را عبور می کند یا بعضش را . اگر بعضش را عبور کند و همان جا متوقف بشود، این مورد را نمی گیرد، اما اگر بعضش را عبور بکند و از آن خارج بشود، لفظ «عابری سبیل» محتمل است که این را بگیرد. وقتی که محتمل شد پس دلیلی بر این که شخص بخواهد غسل کند، به یک حرامی مبتلا خواهد شد، نداریم و مقتضای قواعد عامه عبارت از صحت غسل است. پس شخص در این موارد اگر بتواند با حرکت کردن مختصر درضمن مرور غسل بکند، همین متعین است و از مسجد نباید خارج شود.

پس این همان میشود که آقای بروجردی و بعضی دیگر از آقایان می فرمودند که اگر بخواهد غسل کند، اگر مستلزم مکث باشد ممنوع است اما اگر در حال مرور می خواهد غسل کند که در نتیجه غسل از جنابت خارج می شود، این اشکالی ندارد. یک چنین غسلی صحیح است و این کار متعین است که انجام بدهد و باید اعتکافش را به هم نزند و خارج نشود. این چیزی است که به نظر می رسد. (۱) – (۲) – (۳) – (۴)

۱- (۱) (پرسش:...پاسخ استاد:) جایز است چون «لحاجه لا بد منها» ورود دارد بر این ادله حرمت کون در مسجد جنباًو اگر دو ساعت هم آنجا بخواهد بماند تا غسلش تمام بشود اشکال شرعی ندارد.

۲- (۲) (پرسش:...پاسخ استاد:) ...چون مسجد الحرام دو در داشته است... این به نظر می رسد که از این ناحیه اطلاق داشته باشد. اگر خارج بشود و از همان در بخواهد مرور کند و از همان در خارج بشود ولو یک در داشته باشد، این آیه این را می گیرد و اختصاص ندارد به دو در. به این هم عبور صدق می کند.

۳- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) ممکن است ما آیه شر یفه را اعم بدانیم و شامل کسی که در داخل این مسجد است هم شود. ممکن است بگوییم ازخود همین استفاده می شود که اگر در مسجد بود باز موظف است که نزدیک نماز نشوید یعنی قهراً در مسجد نماند و باید بروید.

۴- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) ما می گوییم اگر مروری باشد که در آن جنابت رفع نمی شود- چون مقدمه است برای این که در حال جنابت در مسجد نماند- اگر رفع نمی شود آن مرور به درد نمی خورد و باید مرور کاملی باشد که دیگر بقای جنابت نباشد. اگر مروری که با این مرور جنابتش رفع می شود و مکثی هم در کار نیست، اشکالی ندارد.

«و لا يجب الاغتسال فی المسجد و إن أمكن من دون تلويث و إن كان أحوط».

در این عبارت بهتر بود سید بفرماید: «و إن أمكن من دون تلويث و مكث و إن كان أحوط». كلمه مكث را هم ایشان ذكر می كرد. چون خیلی بعید است كه ایشان بفرماید: مكث برای كسی كه قبلا جنب بوده است و بخواهد برود و مكث بكند، ممنوع است، اما اگر درمسجد جنب شده باشد، مكث هم بكند، این منعی ندارد. این بسیار بعید است. خود ایشان به نظرم در جایی این را گفتهاند كه باید تیمم مثلاً در مسجد الحرام و خارج بشود. لذا به نظر می رسد كه در این جا یك سبق قلمی شده است. بدون تلویث در غیر مسجدین ایشان می گوید: احتیاط عبارت از این است غسل كند. اما با داشتن مكث باز ایشان بفرمایند احتیاط این است كه بماند و غسل بكند، این بسیار بعید است. عبارت دیگر ایشان هم عرض كردم «و إن كان أحوط فی هذه الصوره» قاعده اش بود باشد نه علی وجه الاطلاق.

آن گاه ایشان می فرماید: شخص معتكف اگر از مسجد محل اعتكاف خارج بشود كار حرامی انجام داده است، می فرماید: معیار این است بگویند: در بیرون ازمسجد انسان مانده است، اما بعضی از اعضای بدن مثل سر، دست، پا را اگر بیرون گذاشت، طبق ادله ای كه لزوم لبث در مسجد را شرط می دانند، این مضر به لبث در مسجد نیست و این شخص درنگ كرده است. همان طوری كه شخص جنب دستش را بخواهد بیرون ببرد، این مشكل حرمت جنابتش را حل نمی كند تا بگوید: من مكث در مسجد نكرده ام. بر این شخص مكث صدق می كند. اینها عرفیاند و روشن است. (۱) - (۲)

ص: ۶۳۲

۱- (۵) (پرسش:...مواردی را كه باید از مسجد خارج بشود و نشود این اعتكافش باطل است؟پاسخ استاد:) این كون در این مسجد بستگی دارد به این كه در باب اجتماع امر و نهی چه بگوییم؟ طبق مبنای آقایان حرام است. چون كون در این مسجد ، بودن در این مسجد حرام است و باید بیرون برود. مقدمه برای یك شیء دیگری هم باشد، حتی عنوان محرم هم لازم نیست داشته باشد بلكه طبق نظریه آقایان اگر یك چیزی مقدمه باشد برای یك عنوان محرمی، در همان هم قصد قربت را نمی تواند بكند و موجب بطلان می شود.

۲- (۶) (پرسش:...پاسخ استاد:) در چیزهایی كه اتحاد داشته باشند یادر جایی كه علیت داشته باشند، ترتب نیست. ترتب در جایی است كه صرف تقارن خارجی باشد. همه آنهایی كه امر به شیء نهی از ضد قائل اند یا آنهای كه منكر شده اند، علیت آن موارد را انكار كرده اند. اما در جایی كه علیت باشد وسبب بشود كه یك واجبی از بین برود، در این موارد قبول دارند كه قصد قربت نمی شود كرد با سبب از بین رفتن مطلوب مولا كه یا متحد است با آن یا علت باشد برای از بین رفتن مطلوب مولا. در این فرق نمی گذارند.

«لو ارتـد المعتكف فی أثناء اعتكافه بطل و إن تاب بعـد ذلك إذا كان ذلک فی أثناء النهار بل مطلقا علی الأحوط».می فرماید: معتکف اگر وسط اعتکاف مرتد شد اعتکافش باطل است، برای این که اعتکاف حدوثاً و بقاءاً باید قربی باشد و شـخص مرتد عملش مقربی نیست و قهراً باطل است. توبه بعـدی او هم ما سـبق را تصـحیح نمی کنـد. البته آن که مسـلم در بطلان است این است که در اثنای نهار این شخص مرتد شود، ولی اگر شب مرتد شد، چه حکمی دارد، این، مورد تامل سید است؛ چون اثنای نهار یقیناً جزء اعتکاف هست و در روز روزه است پس در حال روزه اگر شخص مرتد بشود روزه اش باطل است و خود کون در مسـجد هم باطـل است. ولی بحث در این است که شب چه حکمی دارد؟ شبی که روزه در آن نیست، آیا این شب مقـدمتاً برای این که اعتکـاف اسـتمرار پیـدا کنـد، شب هم بایـد بمانـد یـا خودش موضوعـاً جزء اعتکاف واجب است. این مورد بحث است. طبق تحقیق شب و روز مقـدمه برای حصول اعتکـاف نیست، چون خودش جزء اعتکـاف است. لـذا طبق روایات، کفاره دارد اگر کسـی شب جماع کند. از این استفاده می شود که خودش بما هو جز ء اعتکاف است. البته سید تردید دارد و احتیاط کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر ۹۰/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر

«لاـ یجوز العـدول بالنّیه من اعتکاف إلی غیره و إن اتّحـدا فی الوجوب و النـدب و لا عن نیابه میّت إلی آخر أو إلی حیّ أو عن نیابه غیره إلی نفسه أو العکس».

ص: ۶۳۳

در این عبـارت می فرمایـد: عـدول ازهر اعتکـافی به غیر آن اعتکاف جایز نیست و نمی شود عـدول کرد. بین اقسام هم در این حکم فرقی نیست؛ چه هر دو اعتکاف وجوبی باشـند یا هر دو ندبی باشد و یا مختلف باشـند: یکی نیابی و یکی غیر نیابی و در احیاء و اموات هم فرقی نمی کننـد در عـدم جواز عـدول. چون عـدل بر خلاف قواعـد است و اگردلیل خاصـی نباشد مجوزی برای عدول نیست.

در این جا یک تسامحی جزئی در عبارت عروه شـده است. چون ایشان در مقام اسـتقصای فروض بر آمده اند و «عن نیابه غیره إلی نفسه أو العکس» ذکر کرده است ولی منـاسب بود عـدول از حی به میت را هم ذکر میکرد که این هم جـایز نیست. این را ایشان ذکر نکرده است در حالی که مناسب بود فروضـی را که ذکر می کننـد این را هم ذکر کننـد. چون اگر ذکر نکنند، اگر کسـی به مبانی وارد نباشـد خیال می کنـد: از حی به میت مراجعه جایز است، چون همه فروض را ذکر کرده و عـدم جواز این فرض را ذکر نکرده است. یک مقداری تسامح در تعبیر شده است.

مرحوم آقای خویی برای بیان این مطلب _ که از اعتکافی به اعتکاف دیگر نمی شود عدول کرد _ ایشان می فرمایند: خاصیت ارتباطیت همین را اقتضا میکند؛ چون یک مدتی که سه روز حدّش هست، بخواهد عدول بکند و تلفیق بشود از دو اعتکافی که اولش به یک نیتی داشته باشد ودومش یک نیتی دیگر، این صحیح نیست. ایشان البته توضیح نداده است که آیا مراد از ملفق این است که نصفش برای یکی و نصف دیگرش برای دیگری باشد یا عدول که می کند _ مثل جاهای دیگر متعارف _ یعنی آن قبلیها هم برای معدول الیه قرار می گیرد، یعنی کلش برای معدول الیه قرار می گیرد. این را بیان نکرده است، ولی مراد این است که کلش برای معدول الیه واقع بشود. ایشان می فرمایند: این صحیح نیست؛ چون مرکب ، مرکب ارتباطی است و یک چنین چیزی نمی تواند واقع بشود. آنگاه بیانی می کند که طرز آن بیان، استحاله صحت عدول را می رساند و از عدول بر خلاف قواعد بودن را نتیجه گیری می کند و می گوید: اگر نصوصی در کار باشد، این اشکالی ندارد. تقریب بیانی که می کنند اگر آن مطلب درست باشد، استثنا پذیر نیست. چون مثل این است که بگوییم: اجتماع نقیضین بر خلاف قواعد است و اگر روایتی باشد، اجتماع نقیضین را ما می پذیریم، در حالی که این را نمی شود گفت. ایشان می فرماید: فرض مسئله این است که آن چند روز اعتکاف ارتباطی است، پس اگر بخواهد هر جزئی خارجاً محبوب مولا قرار بگیرد، به ضمیمه اجزاء دیگر باید قرار بگیرد. اولش اگر بخواهد محبوب باشد باید اواخر هم به آن ضمیمه بشود به نحو شرط متأخر و اگر آخرش بخواهد محبوب باشد باید اوائل به نحو شرط متقدم، شرط باشد. اگر اواسط بخواهد محبوبیت ذی صلاح باشد باید طرفین را به نحو شرط متقدم و متأخر واجد باشد. اگر ما فرض بکنیم که یکی از اینها به عنوان صحت واقع شده است با اینکه آن جزء دیگرش واقع نشده است، این خلاف فرض ارتباطیت است. این بیان، بیانی است که استحاله رامی رساند.

درحالی که ما می بینیم خود ایشان ذکر می کند که درمواردی، با نصوص، عدول جایز شده است. پس این تقریب ایشان به این شکل کفایت نمی کند. علت این که این استحاله ندارد، این است که ارتباطیت دلالت می کند بر این که اجزاء اولی یا اجزاء لاحق باید وجود پیدا کنند تا آن جزء دیگر اتصاف به مصلحت داشته باشد ، ولی به چه دلیل باید با همان قصدی که اگر آن جزء تنها بود، انجام می داد، باید همان باشد؟ ممکن است قصد معدولالیه کفایت بکند برای انقلاب آن اولی. ممکن است همین قصد، قسمت اول را ذی صلاح بکند. این اشکال عقلی ندارد. دراشتراط قصد _ شرعاً یا عرفاً یا در بعضی از موارد به نحواشتراک _ اگر کسی بگوید: اگر نیت لاحق کرد می تواند اولی را عنوان حسن بدهد، این اشکالی ندارد. قصد باید باشد ولی قصد سابق لازم نیست، قصد لاحق هم کفایت می کند. این طرز بیانی که ایشان می کنند به عنوان کأنّه این یک برهانی است که قابل تخصیص نیست ، صحیح نیست.

ولی باید مقدمه ای را هم ذکر کرد. قصد لاحق کفایت کند از قصد سابق، این به حسب عرفیات در امور معمولی ودر اموری قصدی، کفایت نمیکنند و درست است؛ اما اگر شرع فرمود: قصد لاحق ممکن است که سابق را مطلوب قرار بدهد، این اشکالی ندارد. مراد ایشان هم این است، ولی عبارت به نظر می رسد در افهام مطلب کافی نیست.

جواز النیابه عن أکثر من واحد

«الظاهر عدم جواز النیابه عن أکثر من واحد فی اعتکاف واحد نعم یجوز ذلک بعنوان إهداء الثواب فیصحّ إهداؤه إلی متعدّدین أحیاءً أو أمواتاً أو مختلفین».

ایشان استظهار می کند: نیابت بیشتر از یک نفر در یک اعتکاف، جایز نیست. بله اهداء ثواب، یک مطلب کلی است که می شود: انسان ثواب را تقسیم کند به اشخاص مختلف و این اشکال ندارد. به احیاء یا به اموات ویا مختلف اهداء کند، این جایز است. آن که جایز نیست، بحث نیابت است که از اکثر از واحد را می گویند: جایز نیست؛ چون ادله نیابت یک ادله ای است بر خلاف قواعد. اما اگر این توکیل بود، برای خیلی از امور احتیاج به دلیل ندارد وعرف مساعد می شود برای یک مطلبی بالمباشره یا بالتوکیل. ولی بالنیابه را انسان تنزیل کند خودش را به منزله منوب عنه، مصحح این تنزیل به حسب قواعد وجود ندارد.

مثلا اگر بگویند: شما باید نماز بخوانید، اگر خودش نماز نخواند ومن به حساب او نماز بخوانم، این مثل این است که تو که مریض هستی باید غذا بخوری تا خوب بشوی، من نیابت بکنم به جای او و غذا را بخورم تا او خوب بشود. این طبق قواعد صحیح نیست. البته همین هم استثنا پذیر هست.

مرحوم آقایوالد می فرمود: پیش آقا شیخ حسنعلی اصفهانی بودیم یک کسی که مریضی داشت آمد وگفت: فلانی مریض است. ایشان یک مقدار آبی یا یک چیز دیگری داد و پرسید: این خبر را اول چه کسی آورد؟ گفتند: فلانی! آن شیء را داد به همان شخص و گفت: شما بخورید، او خوب می شود! گفت: در این، شرط نیست که باید خود مریض آن را بخورد، دیگری هم با خوردنش سبب می شود او خوب بشود. البته یک چنین چیزی احتیاج به دلیل دارد. خلاصه در اینجا خواسته اند بگویند: نیابت بر خلاف قاعده است و یک ادله عامه ای ما باید داشته باشیم که نداریم.

بحثی آقای حکیم درباره بعضی از روایات کرده است که من متأسفانه موفق به مراجعه اش نشدم. ولی اجمالاً می توان گفت: ایشان بعضی از روایات را خواستهاند بفرماید: ظواهرش این است که اشتراک جایز است؛ مثل بعضی از روایاتی که می گویند: از طرف ابوین انسان اگر تصدق بدهد و حج بجا بیاورد، نماز از طرف اینها بخواند یا روزه بگیرد جایز است. این ظاهرش این است که بالاشتراک برای ابوین این کارها را انجام بدهد، نه جدا جدا. روی این ظهور می خواهند بفرمایند: این موارد ممکن است کسی از این موارد تعدی کند و بگوید در اعتکاف هم از طرف ابوین انسان معتکف بشود جایز است.

البته ما این را عرض کرده ایم که اگر شدت ظهور به نحو اطمینان باشد، آن به عنوان ظنون خاصه حجت است. واگر ظن قوی باشد اما به حدّ اطمینان نرسد، آن از باب مقدمات انسداد کسی قائل باشد، باز حجت است. اما اگریک ظنی باشد که یک مقداری از نصف بالاتر باشد _ این همان است که از آن به اشعار و ایماء تعبیر می کنند _ این را دلیل بر حجیتش نداریم. این که می گوید: خدمت به ابوین انسان انجام بدهد، هر خدمتی، آیا خدمت های مشترک مراد است؟ چون بعضی ازخدمت ها جدا جدا و بعضی مشترک اند، این یک چنین ظهور معتنا به و ظهور قویی داشته باشد در این که مراد مشترک بین پدر و مادر است، ندارد. تااین که اگر بخواهد تصدق دهد هر دو را باهم تصدق بدهد. خلاصه یک چنین ظهور قویی ندارد. فوقش یک نحوه اشعاری به نظر می رسد که دلیل بر حجیت یک چنین ظهوری نداریم.

ص: ۶۳۷

در بعضی موارد هست که می گوید: انسان اعمال را احیاءاً و امواتاً برای قرابات و اقوام و رفقا قرار بدهد، جایز است. این دیگر ظهور نـدارد در این که انسان یک کاری را که انجام می دهـد باید برای هم اقوام و هم احیاء از قرابات و همچنین تمام قرابات باهم انجام دهـد. به این ناظر نیست. به نظر می آید: جنبه انحلالی داشـته باشد که برای این حی، برای آن حی، برای آن قریب، برای این قریب و این رفیق و آن رفیق انجام بـده. نه این که یک دفعه، همه را جمع بکنـد وبرای همه انجام بدهـد. در این هیچ ظهوری نـدارد. این را آقای حکیم به عنوان ظهور اسـتدلال کرده انـد، ولی ظهور در این معنا ندارد و لذا این ادله کافی نیست. (۱)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

نیابت از متعدد در اعتکاف ۹۰/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

نیابت از متعدد در اعتکاف

مسئله این که نیابت از متعدد در اعتکاف جایز نیست، بعضی از روایات بودند که از بعض از آنها آقای حکیم استظهار شرکت کرده بودنـد؛ ولی ما عرض کردیم که یک چنین ظهوری در آنها نیست. آقای خوئی ظهور در عکس را ادعا کرده است، ولی ما ظهور در عکس را ادعا نمی کنیم و ظهور در آن طرفی که آقای حکیم که فرموده بودند هم ندارد.

ص: ۶۳۸

۱- (۱) (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) این مسـلم است که انسان ثواب ها را بخواهد اهداء کند به دیگری، اگر آن طرف صـلاحیت داشـته باشـد ومثل کفار نباشـد که صـلاحیت ندارنـد، این خیر را می توانـد انسان ارجاع بدهد برای دیگری این جزء مسـلمات است. روایات است یا تسلم واجماع و تسلم بین طائفه مراجعه نکردم.

یک مطلبی که اضافه می شود کرد، این است: بعـد از این که نیابت بر خلاف قاعده بود، به خصوص نیابت به اشتراک از چند نفر، اگر من که یک نفر هسـتم انجام دهم، در نامه عمل چنـدین نفر عمل نوشـته می شود. این خیلی احتیاج به تعبد قوی دارد! چون اگر خودش انجـام می داد یـک عمـل بود، ولی دیگری اگر انجـام بدهـد، برای هزاران نفر یـا یک شـهر یا یک مملکتی ممکن است در نامه عملشان نوشـته بشود. مثل آن چه در باب زیارات واقع شـده است که اگر کسـی زیارت کنـد از مثلاً تمام یـک بلـد، می توانـد نـایب الزیـاره از آنهـا باشـد. این تفضل الهی است واشـکالی هم نـدارد، ولی این، یک دلیل محکمی می خواهد.

کفایت نیت صوم مطلق در اعتکاف

بحث دیگر، این است که در اعتکـاف معتبر نیست که انسان صومی که انجام می دهـد به نیت اعتکاف این صوم باشـد. اگر به نیت غیر اعتکاف هم صوم را بجا آورد کفایت می کند. آن که شـرط است و معتبر، طبیعی صوم است. چه صوم مستحبی باشد

یـا صوم واجب باشـد یا صوم نیابی یا غیر نیابی، فرق نمی کننـد. پس کسـی که روزه استیجاری گرفته و می خواهـد برود و در مسجد معتکف بشود، اشکالی ندارد و با همین روزه استیجاری هم شخص اعتکافش صحیح است. این فرمایش سید است.

دلیلی که برای این مطلب به عنوان یک دلیل محکم ذکر شـده است _ که هم آقای حکیم و هم آقای خوئی ذکر کردهانـد _ این است که جزء مقطوعـات و مسـلمات است که پیغمبر اکرم (ص) هم همین را انجـام می دادنـد در ماه رمضان. در حالی که روزه واجبی بوده است بر حضـرت و بر دیگران، روزه می گرفتنـد. پس این صومش واجب بوده است به وجوب رمضـانی، مع ذلک اعتکاف صحیح بوده است؛ چون صوم یکی از شرایط است و به همان محقق می شود.

در این استدلال کسی ممکن است مناقشه کند. ممکن است بگوید: پیغمبر اکرم(ص) که انجام می دادند قضیه فی واقعه است. ممکن است صومی را که انسان انجام می دهد، باید نیت اعتکاف را در صوم کرده باشد و لأجل الاعتکاف باید این را قصد کرده باشد. در عبادات که می گویند: تعدد داعی اشکال ندارد و داعیین مستقلین در عبادت کافی است، ممکن است در این جا هم ما بگوییم داعیین مستقلین کفایت می کند. هم به نیت این که واجب ماه رمضانی انجام بدهد و هم به نیت این که شرط اعتکاف مستحب را می خواهد انجام بدهد، بجا بیاورد. به هر دو نیت، ممکن است معتبر باشد و کفایت کند. پس به این عمل و این مطلب ثابت و مسلم، لازم نباشد که انسان قصد کند که من روزه بگیرم برای این اعتکاف، این دلیل نیست.

بله، قاعده اقتضا می کند که اعتبار نداشته باشد. یعنی بر اشتراط معنای خاصی دلیل نداریم. آن که شرط در عبادات است و لازمه عبادیت است، این است که اجزاء عبادت منبعث باشند از امر، یعنی قربی باشند. آن گاه علی الخلاف است که آیا از همان امر باید منبعث بشود یا از امر دیگری هم باشد کافی است. این یک بحث دیگری است. این راجع به اجزاء، ولی راجع به موانع، در موانع قصد قربت شرط نیست و مانع که حاصل نشد کافی است. چون وجودش مزاحم است، وقتی این مزاحم وجود پیدا نکرد، کافی است. شرط این است که مزاحم نداشته باشد، قهراً عملی را که به قصد قربت انسان انجام داد، صحیح است. این عدم مانع توصلی است، نه تعبدی.

ص: ۶۴۰

راجع به شروط، در بعضی از شروط قصد قربت معتبر است و در بعضی از آن ها معتبر نیست. طهارات ثلاث را انسان باید به قصد قربت بجا بیاورد، چون طهارتی که از عبادات است _ به نحو غسل، وضو، تیمم _ شرط صلاه و بعضی از امور دیگر است؛ ولی طهارت خبثیه که آن هم شرط صلاه است، در آن قصد قربت لازم نیست. اگر یک شخصی حتی از حرام هم تطهیر کند. مثلا از آبی که برای او ضرر دارد تطهیر کند، اگر این کار را کرد بدون قصد قربت و به عنوان محرم لباس یا بدنش پاک شود و نماز بخواند، هیچ اشکالی در این نماز نیست. چون شرط، معنایش این است که زمینه ای برای مقبولیت آن عمل فراهم بشود، یعنی اگر در این زمینه، یک عملی مطلوبیت پیدا کند، مصداق برای ذی صلاح می شود و صالح می شود، چه زمینه محرم باشد و چه محلل. لذا اگر دلیلی بر تغییر [تقیید] نداشته باشیم و همین مقدار که دلیل داشته باشیم که لازم است روزه بگیرد، کافی است. البته چون عبادت است باید قصد قربت کند.

این را ما علیحده عرض می کنیم: آیا در خود اجزاء هم معتبر است که منبعث باشند از امری که به کل متوجه شده است یا شرط نیست؟ خود این مورد بحث است. مثلا گفته میشود: «أکرم العالم»، اگر این «أکرم العالم» عبادی وتعبدی بود، نه توصلی، به نحوی که اگر کسی دراکرام عالم قصد قربت نکرده باشد، امر «أکرم العالم» ساقط نشود، در این صورت اگر کسی عالم را به قصد قربت احترام کرد _ نه به عنوان علمش و نه این که چون امری هست و او عالم است و او هم امر دارد به اکرام عالم _ بلکه برای این که عالم هاشمی یا پیرمرد و چون یا خدمتگذار بود و یا به خاطر یکی از عناوین اکرامی که شرعاً ترغیب شده است، این اکرام را انجام داد، آیا این کافی است؟

مرحوم آقای داماد تمایل داشتند که همان «أکرم العالم» که امری است عبادی، کفایت می کند اگر متعلق، حسن فاعلی و فعلی داشته باشد؛ یعنی ذی صلاح باشد و او قصد قربتی در متعلق داشته باشد. لازم نیست قصد قربت به عنوان امتثال امر «أکرم العالم» باشد، بلکه به عنوان امتثال «أکرم هاشمیاً» هم اگر قصد قربت کرد، آن امر «أکرم العالم» هم چون عالم هم هست ساقط می شود.ما این مطلب را به این وسعت قائل نیستیم. ما می گوییم: آن عنوانی که عبادیت به آن عنوان عبادی شده است، آن باید قصد بشود و تقرب از آن جهت باشد. چون خداوند می خواهد انسان با اکرام عالم، تقرب پیدا بکند به خداوند، پس باید عنوان عالمیت محرک او بشود، ولی عنوان این که من عالمی را که خیال می کردم زید است اکرام کردم و بعد معلوم شد عمرو بوده است، این ها از اصنافاند و لزومی ندارد که قصد قربت آن عناوین باشد. نماز بما أنه نمازٌ از عبادات است، این را انسان باید به قصد قربت انجام دهد به عنوان نمازی تا ساقط بشود؛ ولی به عنوان این که نماز قصر است یا نماز تمام و یا نماز جهریه یا اخفاتی است و یا نماز اداء است یا قضاء است، این را عبادیت اقتضا نمی کند. مگر این که خود عنوان ومتعلق از عناوین قصدیه باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیحی در تفصیل آقای بروجردی در مسئله خروج از اعتکاف ۹۱/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

توضیحی در تفصیل آقای بروجردی در مسئله خروج از اعتکاف

با یک نگاه متفاوتی می خواستیم یک مقداری راجع به این که خروج جزء مبطلات اعتکاف است و اگر لضروره باشد مبطل نیست، بحثی کنیم. درباره «و لا یجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویث و إن کان أحوط» مرحوم آقای بروجردی تفصیلی در حاشیهشان قائل شدند ـ که بعدیها هم همان تفصیل را ذکر کردهاند ـ این است که باید بین مسجدین، مسجد الحرام و مسجد النبی، و بقیه مساجد فرق گذاشت. ایشان می فرماید: در مسجدین مرور جایز نیست برای جنب ولی در غیر مسجدین مکث اشکال دارد نه مرور، روی این جهت در متن عروه ایشان تفصیلی قائل شدهاند. غیر از تفصیل ایشان ما یک مقدار توضیحی می خواستیم بدهیم در این مسئله. آن این است که اگر شخص در مسجد الحرام یا مسجد النبی خوابیده بود و محتلم شد، تکلیفش چیست؟ روایت هم راجع به این موضوع وارد شده است.

ص: ۶۴۲

سه صورت در این مسئله وجود دارد. در یک صورت وظیفه تیمم است که باید تیمم کند و فوری خارج بشود. یک صورت هم این است که غسل کند و بماند و خارج نشود. یک صورت دیگر این است که بی تیمم و غسل خارج بشود. سه حکم برای سه صورت هست. اگر بجا آوردن تیمم مدتش کوتاه تر از غسل و خروج بدون تیمم باشد ـ مثلا اگر بخواهد خارج بشود ده دقیقه طول می کشد ولی تیمم با دو دقیقه انجام میشود و غسل هم اگر بخواهد بکند پنج دقیقه غسل کند ولی تیمم دو دقیقه طول میکشد ـ در این صورت، این تیمم را لضروره انجام می دهد و این تیمم مقدمه ای برای خروج از مسجدین است.

یـک صورت دیگر این است که وظیفه غسـل کردن و خـارج نشـدن است. آن در جـایی است که زمان غسـلش کمتر از زمان خروج بدون غسل است. مثلا اگر بدون غسل بخواهد خارج بشود ده دقیقه در حالت جنابت باید باشد و در مسجدینی که جنباً حتی مرورش هم مبغوض شرع است باید ده دقیقه در حال جنابت باشد ولی اگر غسل بکند در پنج دقیقه غسلش تمام میشود و پنج دقیقه هم در حال جنابت است. در اینجا وظیفه اش غسل است و باید خارج نشود. البته به شرط این که مدت تیمم کمتر از آن نباشـد، والا اگر کمتر باشـد تیمم مقـدم بر غسل است. تیمم یا مساوی است با غسل از نظر مدت و یا مدتش بیشتر از غسـل است، در این صورت شخص غسل می کند و خارج نمی شود.

در یـک صورت هم تیمم مشـروع نیست. برای این که تیمم مشـروعیتش بایـد اقـل الثلاثه از نظر وقت باشـد. در غسل و خروج بـدون غسل و تیمم، تیمم اقل الثلاثه اگر باشد مشـروعیت دارد و واجب می شود ولی اگر اقل الثلاثه نباشد، یا مساوی با غسـل است که تیممی در کار نیست و یا مساوی با خروج بدون تیمم و غسل است که در این صورت هم تیمم مشـروع نیست. غسـل هم اگر با خروج مقایسه شود، خروج مدتش کمتر باشد از غسل، در اینجا هم بدون غسل و تیمم باید خارج بشود. اگر مساوی بود بایـد غسل بکنـد و خارج نشود. چون وجهی برای خروج نـدارد و ضـرورت بایـد موجب خروج باشـد. مثلا اگر پنج دقیقه طول می کشـد که خارج بشود و پنـج دقیقه هم طول می کشـد تا غسل کنـد، بایـد این پنج دقیقه را غسل کند و بماند. اما اگر بخواهـد غسل بکنـد پنـج دقیقه طول می کشد و بخواهد خارج بشود در سه دقیقه خارج می شود در این جا برای این که بیشتر در حـال جنـابت نمانـد وظیفه این است که بـدون غسل و بـدون تیمم خارج بشود. فرض مسـئله هم در آن جایی است که اگر بخواهد غسل کند تلویثی نمی شود تا از این ناحیه اشکال پیدا کند.

پس بنابراین این که سید می فرماید: خروج جایز است ولو غسل ممکن باشد ــ و تفصیلی هم در مسئله نمی دهد ــ و این که می فرماید: احتیاط این است که بماند و غسل کند، این اولاً آن گونه که عرض شد احتیاطی نیست بلکه به نحو فتوا باید ذکر بشود. علاوه بر این تفصیل در کار هست: در بعضی موارد حرام است ماندن و غسل کردن. در آن جایی که غسل کردن بیشتر از خروج باشد یا غسل کردن بیشتر از تیمم باشد، در این صورت اصلاً غسل جایز نیست و باید تیمم انجام بدهد. این تفصیل را باید نسبت به مسجدین قائل شد.

در غیر مسجدین هم معیار، آن طوری که آقای بروجردی ذکر می کند عبارت از این است چون مرور در آن اشکالی ندارد و اگر شخص بخواهد غسل کند غسل مستلزم مکث در مسجد باشد و در حال مرور بدون مکث غسل ممکن نیست، در این صورت باید خارج بشود ولو مدت خروج بیشتر از مدت غسل باشد. مثلا در پنج دقیقه می تواند غسل کند و بماند ولی اگر بخواهد خارج بشود ده دقیقه طول می کشد، در این جا باید خارج بشود ولو ده دقیقه طول بکشد و آن پنج دقیقه ای که مستلزم مکث است برای غسل، آن را انجام ندهد، برای این که مارّاً اشکالی ندارد ولو هر مقدار طول بکشد ولی اگر بخواهد غسل بکند مستلزم مکث است و پنج دقیقه اش هم جایز نیست. البته اگر مضطر نباشد که آن بحث دیگری است. پس معیار این است که اگر مستلزم مکث باشد این شخص باید خارج بشود و یا تیمم انجام بدهد اگر غسل محذور داشت و اگر مستلزم مکث نشد غسل کند و در مسجد بماند. این تفصیلی است که به مقتضای قاعده راجع به این مسئله باید داد بین مسجدین و غیر مسجدین.

سید تعبیرش این است: «و لا یجب الاغتسال فی المسجد و إن أمکن من دون تلویث و إن کان أحوط». ایشان علی وجه الاطلاق کأنّه اغتسال را جایز می داند و میفرماید: بلکه احتیاط هم این است که اغتسال بکند در خود مسجد و خارج نشود. در این جا من خیال می کنم یک بخشی از قلم ایشان افتاده باشد. چون نسخه اصلی را که مراجعه کردم همین گونه بود؛ تعبیر باید این گونه باشد: «و إن أمکن من دون تلویث و لبث» و الا اگر مستلزم لبث بود مع ذلک ایشان بفرماید احتیاط این است که غسل کند با این که خود ایشان می فرماید: اگر ضرورت شرعی باشد نباید انسان غسل کند و باید برود و در بیرون غسلش را انجام بدهد، در غیر مسجدین لبث که علی وجه الاطلاق حرمت دارد ایشان این گونه تعبیر کردهاند و اسمی اصلاً از لبث نبردهاند، من خیال می کنم از قلم افتاده باشد.

ایشان می فرماید: احتیاط این است که غسل کند و بماند ولو ایشان می فرماید: خروج جایز است ولی اگر چه گفتیم یک مقداری هم سبق قلم شده است ولی مع ذلک چرا تفصیل را در مسئله نداده است، در حالی که صور مختلف است؟! بدون لبث ممکن است ولی اگر بخواهد غسل انجام بدهد طول می کشد و این هم در مسجدین است، در مسجدینی که باید زودتر خارج بشود چون بین لبث و مرور فرقی نیست، پس چرا ایشان تفصیل نداده است و این احتیاط چه احتیاطی است؟

من خیال میکنم: مراد از ضرورت خروج یک مرتبه عقلی است و به حکم عقل ضرورت دارد. مثلا اگر انسان خارج نشود تلف می شود که شخص باید خارج بشود و در بیرون غسلش را انجام بدهد. و مثلا به نحوی است که سرما می خورد یا آب و تیمم هیچ گونه پیدا نمیشود در مسجد. یا ضرورت، ضرورت شرعی است. مثل ماندن در حال جنابت در مسجد. ضرورت عادی که تعبیر می کنند مراد از ضرورت عادی یعنی به حسب متعارف ضرورت داشته باشد. ایشان می خواهد بگوید: ولو شرعاً و عقلا اشکالی ندارد در مسجد بماند ولی متعارف نیست در مسجد ماندن. مثلا شخص برای بول کردن بول کند در لوله ای در همان مسجد. ممکن است اشکالی شرعی هم نداشته باشد چون در عرف توهین بودن مختلف است. در مسجد الحرام و امثال آن ممکن است توهین باشد ولی در هر مسجدی که صیغه مسجد خوانده شده باشد، عرفها ممکن است در زمانها و مکانها تفاوت بکند. ولی این کار خلاف عادت متعارف است. عرف این را خوب نمی داند و تقبیح می کند. به حدّی نیست که شرعاً حرام باشد ولی قبح عرفی دارد که انسان در مسجد بول کند ولو در لوله ای و یا غسل جنابت را خیلی مناسب نمیداند که در مسجد بخواهد انجام بدهد و رفع جنابت بکند.

ص: ۶۴۵

به حسب عرف ایشان یک قبح عرفی را قائل شده و می فرماید: همین قبح عرفی مجوز خروج است ولی احتیاطش این است که مادامی که به حدّ شرعی نرسیده است که حرمت شرعی داشته باشد، در مسجد غسلش را بکند. ایشان خواستهاند فرضی را بگوید که اگر بخواهد در مسجد انجام بدهد مکثی حاصل نمی شود و تلویث مسجد هم نمی شود ولی عرف آن را رکیک می داند می فرماید: چنین شخصی مجوز خروج دارد ولی البته قطعی نیست چنین مجوز عرفی مجوز باشد، احتیاطش این است که مادامی که شرعاً حرام نباشد، در مسجد بماند و در مسجد غسل کند و اعتکافش را با خروج از بین نبرد.

البته این بستگی دارد به ذوق عرفی. اگر یک چیزی را عرف تقبیح بکند و شرع آن را حرام نداند، آیا روایتی که «حاجت» تعبیر کرده است ما می توانیم از آن حاجت تعدی کنیم و بگوییم: حتی یک چیزی که شرعاً حرام نیست ولی قباحت عرفی دارد، همین خودش یکی از حوائج است. این را سید خواسته است بگوید: این جزء حوائج است.

به نظر می رسد در حوائج چون در روایت دیگری قید خورده و فرموده است: حوائجی که لابد منها است، به نظر می رسد در یک چیزی که اگر قدرت تکوینی دارد و شرعاً هم حرام نیست ولی یک نحوه قباحت عرفی به حدّ ی که حیثیت شخص زیر سؤال نرود که آن هم شرعاً هم حرام بشود، این مقدار حاجه لابد منها برایش صدق نمی کند. بنابراین این را که ایشان جواز قائل شده اند و آن ادله را گرفتهاند و فرمودهاند بر این که احتیاط در این است که در مسجد بماند و غسل را انجام بدهد، ما این را واجب می دانیم اگر مسئله به حدّ حاجه لابد منها نباشد که در بعضی از فروضش اگر مستلزم مکث نشد، انسان غسل جنابت را در مسجد انجام بدهد و خروج حاجه لابد منها نیست. پس باید در غیر مسجدین در همان جا بماند و غسلش را بجا بیاورد. اما در مسجدین هم میزان آن است که مدتش کوتاه تر اگر باشد آن را انجام بدهد یا غسل انجام بدهد یا در بعضی از صور تیمم انجام بدهد. این چیزی است که به نظر ما میتوان گفت. (۱) - (۲)

۱- (۱) . (پرسش: ...از «الی غائط» می شود الغائ خصوصیت کرد به مطلق حدث؟ پاسخ استاد:) ... این خلاف ظاهر است. «إلی غائط» ظاهرش همان غائط کردن است نه این که جنب شده و... این خیلی بعید است. به حال به نظر ما این تفاصیل را ما باید قائل بشویم.

۲- (۲) . (پرسش: اگر کسی قادر به غسل مثلاً بعضی از اجزاء باشد مثلاً می تواند سرش را در مسجد بشوید باز هم این تفاصیل می آید؟پاسخ استاد:) نه! این تفاصیل نمی آید. من اگردستم را بخواهم در مسجد بشویم این دیگر کون در مسجد نیست چون به این بالأخره خروج از مسجد صدق می کند. دستش در مسجد باشد یا سرش در مسجد باز خروج است. عرفاً بگویند چه مقدارش صدق می کند یا چه مقدارش صدق نمی کند این عرفی است و قابل بحث نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

توضیحی در عبارت عروه و بیان آقای خویی ۹۱/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

توضیحی در عبارت عروه و بیان آقای خویی

«لضروره عقلًا أو شرعاً أو عادهً، کقضاء الحاجه من بول أو غائط، أو للاغتسال من الجنابه أو الاستحاضه و نحو ذلک». این عبارت عروه را آقای خوئی یک جور معنا کرده است، ما شاید طور دیگری معنا کنیم. «لو خرج لضروره» را که ایشان می فرماید موجب بطلان نمی شود. آن که ابتداءاً به نظر می آید، این عبارت را دو نوع می شود معنا کرد: یکی این است که عقلًا یا شرعاً یا عادهً که تصریح کرده است به اینها و این «کقضاء الحاجه من بول أو غائط، أو للاغتسال» همه مثال برای ضرورت عادی است. نوع دوم این که «کقضاء الحاجه» مثال باشد برای عاده و «أو للاغتسال» عطف باشد به «خرج لضروره»، یعنی خارج شده باشد برای ضرورت که اقسام ثلاثه را دارد یا خارج شود برای غسل کردن ولو ضرورتی در کار نیست و می شود در خود مسجد هم بجا آورد مع ذلک جایز است که بجا بیاورد. خود سید هم می گوید احوط این است که بجا بیاورد و جایز است. پس در این صورت «للاغتسال» عطف است به «لضروره»، نه این که تفسیر عاده باشد.

اگر تفسیر عاده باشد به نظر می رسد که یکی از این دو جهت تفسیر برای ضرورت عادی باشد: یکی این است که خود جنب بخواهد در مسجد غسل کند یک امری است غیر متعارف و مناسب با شؤون مسجد نیست که درآنجا غسل جنابت انجام بدهند. ولو به تحریم نرسیده باشد که داخل در ضرورت شرعی باشد ولی به حسب عادت و متعارف یک چنین چیزی معمول نیست چون رکاکت عرفی دارد. یا این که بگوییم ــ که شاید بهتر همین است اگر تفسیر عاده باشد ــ این است که مراد از ضرورت عادی حرج است. یعنی سخت و حرجی است و در متعارف امور انسان این مقدار زحمت را انجام نمی دهد. اگر بخواهد کسی غسل بکند در مسجد و لبث و مکثی هم در کار نباشد و تلویث مسجد هم نباشد، این کار مشکلی است و اقلاً حرج شخصی هم احیاناً نباشد حرج نوعی دارد. مراد از عادهً در اینجا یعنی جزء مصادیق ضرورت عادی است و حرج است، در مقابل ضرورت شرعی و ضرورت عقلی.

ص: ۶۴۷

شاید سید هم که بعضی از خصوصیات و تفاصیل مسئله را ذکر نکرده است و به همین سیاق بول و غائط و امثال اکتفاء کرده است مرادش همین باشد، چون در مسئله حرج کسی که حبس بول بکند حرج باشد و به آن حدّی که ضرر شرعی داشته باشد نرسد ولی حرج است حبس بول تا مدتی. اینها ضرورت عادیاند. این که می گوید: ضرورت عادی است و در مقابل آنهای دیگر ذکر شده معلوم می شود می خواهد بگوید از نظر جهات شرعی مشکلی ندارد، یا به دلیل این که غسل کردن کمتر وقت می برد و یا چیزهای دیگر. به هر حال شرایطی که برای تجویز غسل هست مفروغ عنه بوده است چون می خواهد در قبال آن شرعی و عقلی ذکر کند. به این معنا است که با حفظ این که جایز باشد و برای این فقط حرج باشد این مثال را ذکر کرده است. این که ایشان خیلی از فروض را ذکر نکرده و اکتفا کرده است به همین سیاق بول و غائط و امثال اینها که برای شخص

حرج است، اینها را ذکر کرده است معنایش این است که اشکال از ناحیه دیگری ندارد و فقط مسئله مشکل و زحمتی است که انسان نمی تواند آن را متحمل بشود وجود دارد. این را ما از این عبارت می فهمیم.

ولی آقای خوئی تعبیرشان این است: «و لا فرق بمقتضی الإطلاق بین ما إذا کانت الضروره و اللابدیه عقلیه کما لو مرض فتوقف علاجه علی الخروج أو شرعیه کقضاء الحاجه لحرمه تلویث المسجد و کالاغتسال (۱) بناء علی عدم جوازه فیه». یعنی قضای حاجت لازمه اش عبارت از این است. ما عرض کردیم که می تواند خودش را حفظ کند و تلویث مسجد هم نباشد. بول و غائط مثال است برای این که حرمت شرعی مرتکب نباشد نیست بلکه یعنی خودش را نمی تواند نگه دارد و تلویثی در کار نیست. «أو عرفیه بحیث یعد فی نظر العرف من الضروریات، کما لو قدم ضیف کریم أو ذو منصب رفیع لا بد من الخروج عن المسجد لملاقاته». به نظر می رسد همین هایی که خود ایشان مثال زده است مثال برای اقسام ثلاثه است. ما یک مثال دیگری از خارج بیاوریم که خود ایشان مثال نزده باشد ــ مثل ضیف و امثال آن ــ تا مراد آن باشد این خلاف ظاهر عبارت است. ظاهرش این است که همین که به دنبال عادی مثال می زند، همین ها مثال برای همین مختار است. (۲)

۱- (۱) . «و کالاغتسال بناء علی عدم جوازه فیه» این را مثلاً مثال زده باشد آن «بناء علی عدم جوازه فیه» با آن مثال ذکر شده باشد. فرقهای خیلی روشن و شک شرعی جایز نیست آن ذکر نکند شخص بعد یک فرقی روی بعضی از مبانی و فروض...

۲- (۲) . (پرسش:...پاسخ استاد:) خود مفهوم اعتکاف به معنای لبث است. ادله نمی خواهد، خود مفهوم لبث به معنای درنگ کردن است. لغویین هم همین جور معنا می کنند.

مسئله (۱): «لو ارتد المعتکف فی أثناء اعتکافه بطل و إن تاب بعد ذلک إذا کان ذلک فی أثناء النهار بل مطلقا علی الأحوط».

ارتداد معتکف

معتکف اعتکاف کرده است مسلِماً ولی در وسط مرتد شده و دوباره پشیمان شده و برگشته است و مفطری از مفطرات صوم را هم بجا نیاورده است. این یک مرتبه در روز است و برمی گردد از ارتدادش، یک مرتبه در شب است. نسبت به روزش به طور قطعی و بدون تردید حکم می کنند بر این که این اعتکاف باطل است و برگشتن از ارتداد مشکل را حل نمی کند. اما اگر در شب مرتد بشود که روزه نیست و برگشت، این را علی الا-حوط ایشان تعبیر می کند. منشأ این که ایشان علی الاحوط در این جا می گوید و اما آن قسمت اولش را که بتیّ حکم کردهاند چیست؟

راجع به قسمت اول که بتیّ حکم کردهاند، آقای خوئی در بحث شرایط صحت صوم ــ چون شخص در روز باید روزه بگیرد ــ می فرماید: اسلام شرط است و شخص اگر مرتد و کافر باشد اجماعاً و ضرورتاً باطل است و صحیح نیست. ما باید ببینیم مطلب آیا همین طور است یا نه؟ مرحوم سید در آنجا علی الاقوی تعبیر می کند و بتیّ آن را نمی گوید. آقای خوئی هم که دعوای اجماع بلکه می فرماید: ضرورت در کار است. ما مراجعه کردیم به کلمات دیگران تا ببینیم آنها چه می گویند.

کلمات قوم در حکم ارتداد صائم و مقتضای قائده

شیخ طوسی در مبسوط حکم می کند بر این که اشکالی ندارد. صائم که مسلمان بود ولی مرتد شد در وسط صوم، هنوز که مفطرات را مرتکب نشده باشد برگشت، ایشان می فرماید: صومش صحیح است. عین همین تعبیر شیخ را ابن ادریس در سرائر دارد که معلوم است از همان عبارت شیخ را برداشته است. قطب الدین کیذری در اصباح همان را با یک تفاوت مختصری که به اصل مطلب ضرر نمی زند دارد. محقق در معتبر همان مطلب را با یک مختصر تفاوتی که مضر نیست دارد. یحیی بن سعید در جامع، او هم همین را دارد. شیخ طوسی در اقتصاد و در الجمل و العقود ظاهرش این است که اسلام جزء شرایط صوم نیست. اگر کسی همه آن چیزهایی را باید ترک کند، آنها را همه را ترک کرد و قصد عنوان را بجا آورد ولی مسلمان نبود ظاهرش این است که اشکالی در صومش نیست؛ چون ایشان شرایط وجوب را ذکر می کند، بلوغ و چیزهای دیگر را ذکر میکند ولی اسلام را جزء شرایط وجوب ذکر نمی کند. چهار پنج شرط ذکر می کند و می فرماید: اینها همه شرائط صحت هستند و شرط صحت هم همین شرایط هستند و هیچ شرط دیگری راجع به صحت اضافه یا کم نکرده است.

متأخرین می گوینـد: بلوغ شـرط وجوب است و اسـلام شـرط صـحت است. اینها جدا کردهاند؛ ولی ایشان می گوید: بلوغ هم شرط صـحت و هم شـرط وجـوب است. اسـلام را هم نه در صـحت آورده و نه در وجـوب. این هـم در اقتصـاد شـیخ و هم در الجمـل و العقود شـیخ است. سبزواری در کفـایه، مثـل این که در مسـئله مردد است و می گویـد: قولان در مسـئله است و هیچ نظری نمی دهـد. شـهید اول در دروس مختار خودش این است که صـحیح نیست و مبطل است اگر ارتـداد پیدا کرد و اگر هم بر گشـته باشـد فایده ندارد و این باطل شده است. ولی می فرماید: مشـهور قائل به صـحت اند. خود ایشان می گوید: وجه عدم الصحه است. هم راجع به مسئله قصد مفطر مبطل هست یا نه و هم این که ارتداد مفطر هست یا نه. این دو را باهم ذکر کرده و می فرمایـد: مشـهور قائـل به صـحت انـد و مجزی می داننـد ولی مـا قائل نیستیم. مسـئلهای که این اقوال در آن است ما چگونه دعوای اجماع و ضرورت بکنیم؟!

بله از قدما بعضی حکم به بطلان کردهاند، مثل شیخ در خلاف و مثل ابن براج در جواهر، ولی نسبت به قدما هم آنهایی که ما صریحاً پیدا کردیم زیاد نیسـتند. اینهایی که ما ذکر کردیم بیشتر از آنها هستند. شهید هم تعبیر مشهور کرده است. این علی أی تقـدیر پس ما بخواهیم با اجماع و ضـرورت مسـئله را تمام کنیم اجماع و ضـرورتی در کار نیست. بله طبق قاعـده می شود این مطلب را قائل شد.

به این بیان که اجماع و ضـرورت به اصل عبادی بودن صوم است که انسان برای خدا باید آن را بجا بیاورد. چون عبادی اسـت و عبـادت بایـد قربی باشـد. ادله دیگری که می فرمایـد: اعمـال آنهـا (هَبـاءً مَنْثُورًا) و باطـل است و صوم هم چون یک مرکب ارتبـاطی است و تمـام اجزاء را بایـد انسـان صـائم باشـد، اگر یـک آنی انسـان از حالت صومی بیرون رفت باطل میشود. همان طوری که اگر غذا را در یک آن خورد مبطل است، اگر قصد قربت هم نداشت ــ چون هر یک آنش هم باید جنبه قربی باشد ــ وقتی از قربیت بیرون رفت صومش باطـل است. بنـابر این طبق تحقیق و نظریه مشـهور متـأخرین که بـا ارتـداد قائـل به بطلان هستند، به نظر می رسد همان طور که متن هم قائل است صوم باطل می شود.

اما این احتیاطی که ایشان راجع به شب کردهاند وجهش چیست؟ آقای حکیم ولو یک مقداری کلامشان مندمج است شاید همانی را بفرماید که آقای خوئی می فرماید. آقای خویی میفرماید: آن دو شب وسطی در آن سه روزی که باید شخص معتکف بشود، اقلاً آن دو شب در بین آیا این جزء اعتکاف است یا شرط خارج از اعتکاف است؟ در اعتکاف باید سه روز از آنجا بیرون نرود و در نتیجه اگر بیرون رفت باطل است، ولی شب جزء اعتکاف نیست که قصد قربت هم در آن معتبر باشد. ایشان میفرماید: احتیاطی که شیخ طوسی کرده و حکم کرده است به این که ارتداد مبطل نیست، شاید مراد شیخ طوسی از عدم ابطال ارتداد این است که اگر شب مرتد بشود نه در روز. این را ایشان متمایل می شود و کأنّه کلام شیخ طوسی را هم این گونه تفسیر میکند.

در حالی که عبارت شیخ طوسی هیچ گونه صلاحیتی ندارد که بر این تطبیق بشود. شیخ طوسی که در مبسوط به این قائل شده است، خود صوم را حکم به صحت است و اصلاً ربطی به شب ندارد. اما درباره کلام عروه که احتیاط کرده است، اصلاً وجهی بران آن ایشان ذکر نکرده اند. لابد نظر ایشان این بوده است ایشان [صاحب عروه] یک چنین احتیاطی را مطابق نظر شیخ کرده است که شیخ نسبت به شب می گفت اشکال ندارد. ولی هم کلام شیخ ربطی ندارد به شب، چون ایشان شب و روز را حکم می کند به صحت و هم خود عبارت عروه را نمی شود حمل کنیم به این که برای آن فرمایشی که شیخ دارد است که آن شبهای وسط مثلاً جزء نیست و بالتبع است و...

ص: ۶۵۱

چون مسئله لیلتان متوسطتان را که خود عروه عنوان کرده است می گوید: اینها داخل در اعتکافاند. تصریح کرده است به جزئیت آن برای اعتکاف. پس از این باب ما بخواهیم بگوییم ایشان احتیاط کرده است درست نیست چون آنجا حتی اقوی و امثال آن هم ندارد و به طور مسلم «اللیلتان المتوسطتان» را می گوید: داخل در اعتکاف است. پس این احتیاط برای چیست؟

من احتمالی می دهم که ایشان نظرش شاید به این باشد که آن که ثابت است عبادی بودنش مثل صومی است که جزء عبادات است که انسان باید عبادیاً انجام بدهد، لذا در روز باطل میشود اگر مرتد شد، ولی عبادی بودن خود اعتکاف بما هو هو این را ایشان شاید تردید دارد. البته باید قصد بکند معتکف برای این که من بعداً عبادتی را انجام بدهم. بعید هم نیست که با لبثش هم بشود و این هم کفایت بکند ولی دلیل بر این که خودش جزء عبادات باشد این را شاید ایشان تردید دارد و احتیاط می کند که ما معامله عبادات کنیم. بله قصد بکند برای این که بعداً من عبادتی انجام بدهم اما خود این لبث و بودن، جنبه عبادی اش را ایشان فتوا بدهد معلوم نیست.

عبارتهای سابقیین اینها هستند:

عبارت مبسوط که سرائر هم عین عبارت مبسوط را دارد این است: «إن ارتد، ثم عاد إلی الإسلام، قبل أن یفعل ما یفطره، فلا یبطل صومه بالارتداد، لأنّه لا دلیل علیه». میفرماید: ما دلیلی نداریم و کأنّه آنکه مبطل است و احباط، شرکی است که تا وقت مرگ ادامه داشته باشد. چون در این فرض ادامه پیدا نکرده است تا وقت مرگ و از این انحرافش برگشته است لذا ایشان می فرمایند: «لا دلیل علیه». البته دیگران می گویند: لازم نیست ما آیه احباط را بگیریم تا شما بگویید آن دلیل نیست. دلیل چیز دیگری است که این از عبادات است و عبادات را باید [قربی] بجا آورد همان کافی است.

در اصباح قطب الدین کیذری «لا یبطل صومه بنفس الارتداد ما لم یفعل ما یفطره» دارد. این دیگر «لأنّه لا دلیل علیه» را ندارد، ولی اصل مطلب را دارد. معتبر دارد: «لو عقد الصوم مسلما، ثمَّ ارتد، ثمَّ عاد، لم یفسد صومه». می گوید: شافعی خواسته است به آیه احباط استدلال کند که ایشان می فرمایند: احباط در صورتی است که ادامه پیدا کند تا مرگ و اینجا را نمی گیرد. جامع یحیی بن سعید این است: «الصائم إذا ارتد ثم رجع الی الإسلام لم یبطل صومه». دروس میفرماید: «فلو نوی الإفطار فی الأثناء أو ارتدّ ثمّ عاد فالمشهور الإجزاء و إن أثم». یعنی در این ارتدادش گناه کرده است ولی ضرری به صومش نمی زند. خود دروس می گوید: «و الوجه الإفساد». یک جای دیگر دروس دارد: «لو ارتدّ المسلم فی الأثناء فالوجه فساد الصوم و إن عاد خلافا للمبسوط و المعتبر». مبسوط در یک جای دیگر راجع به اعتکاف به خصوص دارد که می گوید: «الارتداد لا یفسده فإن رجع إلی الإسلام بنی علیه». هیچ بحث این نیست که برای این که شب اگر باشد چین حکمی دارد و کاری به شب و روز ندارد.

همین که ادلهای که هست که عملی را که غیر مسلم انجام دهد این عمل قبول نیست. آیا ایمان شرط است یا نه، بحثش گذشت. ولی اصل کفر مسلّم است از نظر ادله که عمل قبول نیست و قهراً چون تمام مدت را شخص باید در حال عبادت باشد و عملش عبادی باید باشد، این دیگر کفایت نمی کند، ولو ما حسن فاعلی را شرط بدانیم. آقای حکیم آن طور که در ذهنم هست یک احتمالی داده است که کفایت بکند که چون صوم عبادی بودنش فاعلی است و شخص حسن فاعلی باید داشته باشد. حسن فاعلی را هم کافر ندارد. البته ایشان میگوید: مراد از فاعلی این است که اگر پیش بیاید متروکات را ترک بکند. یک مسئله عبارت از این است که نسبت به متروکات چگونه باشد که باید طوری باشد. که باید اگر پیش بیاید ترک بکند. یکی دیگر این است که شرایط را باید انسان دارا باشد تا اعمالش قبول بشود. این دیگر ربطی به آن نیت فاعلی کاری ندارد.

خلاـصه فرقی مـا بین روز و شب نمی کنـد. شب هم طبق آن چه که قبلاـ گـذشت ظـاهر اعتکـاف این است که تمام مـدت را شخص معتکف است نه این که روزهـایش را معتکف است و شب از اعتکـاف خارج می شود. این شـرط برای تحقق اعتکاف اسـت. ظـاهر کسـی کـه معتکـف شـده و حبس شـده است آن است که در کلش چنین است. مؤیـد این آن است که شب اگر کسـی مباشـرت کرد، همـان چیزی که تعیین شـده است برای روز همـان برای شب هم هست. اینها مؤیـد این است که تمامش جزء اعتکاف است و شب و روز فرق ندارند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صور عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر ۹۱/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صور عدول از اعتکافی به اعتکافی دیگر

«لاـ یجوز العـدول بالنیه من اعتکاف إلی غیره و إن اتحـدا فی الوجوب و النـدب و لا عن نیابه میت إلی آخر أو إلی حی أو عن نیابه غیره إلی نفسه أو العکس».

وقتی اصل نیابت در اعتکاف را مشـروع دانستیم و یک نیابت مشـروعی واقع شده باشد، آنگاه شخص می خواهد از این عدول کنـد بـه فرد دیگری. ایـن را می فرماینـد: جـایز نیست؛ چه معـدول عنه و معـدول الیه هر دو واجب باشـند یـا هر دو غیر واجب باشـند. از حی به میت یـا از میتی به میت دیگر یا از میت به حی، درتمام صور مشـروع نیست. (۱) یک تسامحی در اینجا شده است که یکی از فروض مسئله را ذکر نکرده است بـا این که در مقام اسـتقصاء بوده است. می فرمایـد: «لا یجوز العـدول و إن اتحـدا فی الوجوب و النـدب و لاـ عن نیـابه میت الی آخر او الی حی». در این بخش اخیر «و لاـ عن نیـابه میت إلی آخر أو إلی حی»، از حیی نیابت کنـد به میتی را در اینجا ذکر نکرده و قاعده اش بود«أو العکس» را هم در اینجا ذکر کند. در نیابت از غیر به خودش و از خودش به غیر را ذکر کرده است به عنوان «أو العکس»، ولی از «عن نیابه میت إلی حی أو من حی إلی میت» را دیگر ذکر نکرده است، در حالی که مناسب بود این را هم ذکر بکند. یک نحوه تسامحی در عبارت شده است.

۱- (۱) (پرسـش:فقـط بحث نیابت نیست. پاسـخ اسـتاد:) بله، عـدول کرده باشـد یا نایباً یا غیر نایباً، عن نفسه یا عن غیره، بحث کلی است.

اما اصل عدول یک مرتبه دریک مرکب اسـتقلالی است. مثل این که زید دیونی دارد نسبت به من، من نیت می کنم ابراء کنم زیـد را. می خواهم یک مقداری از دیون او را ابراء کنم، بعد عدول می کنم از ابراء از این به فرد دیگری. این اشـکالی ندارد. چـون اسـتقلالی است. مـورد فرض در اینجـا عبـادات مرکبه است. مثـل اعتکـاف که یـک امر مرکـب مجموعی است و به نحو اسـتقلالی نیست که یک روزش را برای زیـد بجا بیاورم و یک روزش را برای عمرو بجا بیاورم.بلکه کل را باید برای یک نفر

بجا بیاورم. آنگاه قهراً چون این از عناوین قصدیه است من اول قصد کرده بودم برای زید باشد و نصفش را به این قصد آوردم، نصف دیگر را بخواهم به قصد عمرو نیت کنم، این طبق قاعده نباید صحیح باشد. دلیل خاص می خواهد اثبات کند که عدول از فردی به فرد دیگری جایز است. این درست است، لیکن چیزی که در اینجا هست عبارتی است که مستمسک دارد.

ایشان میفرماید: «و فی الجواهر بعد ما حکی عن أستاذه فی بغیه الطالب الجزم بعدم جواز العدول کما فی المتن قال (ره): و لایخلو عن إشکال». یعنی این حرف استاد ما خالی از اشکال نیست که ایشان فرموده است: عدول جایز نیست. مرحوم آقای حکیم می فرماید: چه اشکالی در نظرش به حرف استادش آمده است؟ «و وجهه غیر ظاهر».

ولی ما وقتی مراجعه به جواهر کردیم، این با عبارت جواهر هیچ تطبیقی نمی کند. بلکه ایشان پسندیده است حرف استاد را! آن «لا ـ یخلو عن اشکال» راجع به چیز دیگری است. عبارت جواهر در چاپ جدیدش صفحه ۶۴۹ این است: «ما فیها» یعنی دربغیه الطالب که رساله استادش کاشف الغطاء است، «ما فیها من أنه لا یجوز العدول بالنیه عن اعتکاف إلی غیره مع اختلافهما فی الوجوب و الندب و اتحادهما و لا عن نیابه میت إلی غیره إلا إذا نوی واجبا فبان عدم وجوبه، فإن الأقوی جواز العدول إلی الندب، و لا یخلو من إشکال جید جدا، و الله أعلم». یعنی «ما فیها» «جید جدا». فرموده است : یک مرتبه این است که شخص نیت کرده به قصد کسی که در ذمه او واجبی نیست، آن گاه می خواهد از آن عدول کند و این را برای دیگری قرار بدهد. این را ایشان خواسته است تجویز کند. صاحب جواهر و کاشف الغطاء خواسته اند تجویز کنند. ولی خود کاشف الغطاء می گوید: این خالی از اشکال نیست. در موردی که قبلاً واجب به گردن شخص نیست واو به نیت واجب بجا آورده است، آن گاه عدول کرده است به فرد دیگری. در صورت بگوییم: در این حال قصد کرده است که سراسر آن برای عمرو واقع بشود، این را ایشان گفته است اقوی جواز است؛ ولی یک مقدار «ان قلتی» درآن هست. چون اول نیت وجوب کرده بود و این نیت وجوب را ما بگوییم می خواهد برای عمرو حساب کند، بگوییم: حسن فعلی و فاعلی دارد، این یک مقداری تأملی دارد؛ لذا «لا یخلو من اشکال» گفته است با این که فتوا بر تجویز این مطلب است. پس او اشکال به استادش نکرده است بلکه تصدیق کرده است حرف استادش را.

بله آن فرض دیگر استثنا وجهش جای سؤال هست؛ یک چیزی را که نیت کرده بود که آن واقعیت نداشته است، آن گاه می خواهد آن را برای عمرو حساب کند. مثل این که برای عمرو به نیت وجوب بجا آورده است در حالی واجب نبوده است و او متوجه شده و نیتش را نیت استحباب کرده است. در اینجا آیا کافی است یا نه؟ در این مورد وجهی برای صحت و کفایت هست. بگوییم: آن چیزی که معتبر است اصل نیت کردن است. وقتی برای عمرو نیت کرده است چون قبلاـ هم مطلوب بوده است برای عمرو و واجب اگر نبوده است، مستحب بوده و برای او فی الحال نیت استحبابی می کند، آن گاه خودبهٖ خود مستحباً واقع می شود. البته در این یک مقداری تأمل و «لا یخلو من اشکال» هست.

من احتمال می دهم نسخه آقای حکیم غلط بوده است. چون جواهر خیلی مغلوط بوده است در چاپهای قبلی. و شاید ایشان تا «لا یخلو من اشکال» را دیده و «جید جدا» را دیگر نگاه نکرده است. چون «لا یخلو من اشکال» بعد از «اقوی» بوده است به نظر می رسد دیگری دارد اشکال می کند نه این که خودش فتوا بدهد وبعد بگوید: «لا یخلو من اشکال». آن گاه ذیل را ایشان مراجعه نکرده است.

علیایحال اصل کلام متن درست است و عدول بر خلاف قاعده است و در هیچ کدام از فروض نمی شود عدول کرد. در فرضی که صحیحا یک چیزی را که نیت کرده و صحیح هم بوده است، از این صحیح به فرد دیگری ما مراجعه کنیم این صحیح نیست. می گوید: نمی شود انسان عملی را که نصفش برای زید صحیحاً واقع شده است ما نصف دیگرش را تغییربدهیم، یا بگوییم: آن که به یک عنوانی برای زید واجب بشود در حالی که به عنوان دیگری برای زید واجب بوده است. یا از یک فرضی به فرض دیگری تبدیل بشود یا از فردی به فرد دیگری و از شخصی به شخص دیگری یا ازیک فرد اعتکاف به فرد دیگراعتکاف عدول بشود، این نمی شود.

ص: ۶۵۶

مسئله(۳) «الظاهر عدم جواز النیابه عن أکثر من واحد فی اعتکاف واحد نعم یجوز ذلک بعنوان إهداء الثواب فیصح إهداؤه إلی متعددین أحیاء أو أمواتا أو مختلفین».

النیابه عن أکثر من واحد

بعد از این که نیابت بر خلاف اصل شد، آن مقدار از نیابتی که ثابت باشد از نظر ادله این است که از طرف یک نفر بجا بیاورد. ظاهرش این است که چون خود نیابت بر خلاف قاعده است، به خصوص متعدد بودن یک خلاف قاعده دیگری دارد. یک مرتبه انسان نیت می کند که از طرف جمعی یا دو نفر یک شخصی را عتق و آزاد کند. چون دو نفر اگر مالک یک عبدند و این دو می خواهند او را آزاد کنند، بالشرکه اشکالی ندارد که آزاد کنند این را. یک شخصی هم گاهی برای دو نفر که مالک هستند، نصفش را یکی مالک باشد ونصفش را دیگری، می تواند نیت کند که از طرف هر دو اینها انجام بدهد که نصفش را به حساب یکی و نصف دیگرش را به حساب دیگری انجام بدهد. این خیلی بعید نیست.

ولی اگر یک چیزی که اصلاً قابل تشریک نیست ما با نیابت بخواهیم تشریک بکنیم درست نیست. مثلا نماز را من بخواهم بر دو نفر بخوانم، این نمی شود نصفش برای یکی و نصفش برای یک نفر دیگر باشد. باید این نماز من، هم برای زید باشد و هم کلش برای عمرو باشد. این خیلی خلاف ظاهر است. اعتکاف هم جزء همین ها است. نمی شود نصف اعتکاف برای زید و نصف اعتکاف برای عمرو باشد. این کلش ارتباطی است و اگر هم برای زید و هم برای عمرو باشد، این خیلی خلاف ظاهر است که ما قائل بشویم. آیا دلیلی می توانیم برای این اقامه بکنیم؟

یک چیزی از اول ما مثل این که بحثش را خوب نکردیم این است که اصلاً آیا اعتکاف نیابت بردار هست یا نه؟ آن چه که در این جا عنوان شده است راجع به احیاء هست والا- نیابت راجع به اعتکاف را به طور مسلم مفروض شده بود که بحثش گذشت. ولی بعدا به نظرما آمد که از کجا ما این را استفاده کنیم؟ چون به هیچ روایتی ما راجع به اعتکاف برخورد نکردیم که نیابت‌بردار باشد. آن چیزی که هست چهارمورد است که روایت درباره آنها وارد شده است که نیابت در آنها هست: نماز و روزه و حج و صدقه هستند. درباره پدر و مادر عتق هم ضمیمه شده است. از پدر و مادر هم تعدی به جای دیگر نمی شود کرد. آنگاه پس ما اگر بخواهیم در اعتکاف هم آنرا قائل بشویم باید ما تعدی و الغاء خصوصیت بکنیم و بگوییم: از این که گفتهاند شما می روید زیارت که خود کون در مکان زیارت است - و در مکانی مقدس حضور معصوم می رسید این ثواب دارد و می توانید نیابت هم بکنید از اشخاص دیگر. یا اگر حج می خواهید بروید حضور خداوند متعال می رسید که مسجد خداوند است و شما در حضور خداوند شما قرار می گیرید، می توانید نیابت برای اشخاص بکند، در مسجد معمولی هم یا اگر اعتکاف را در مسجد الحرام قرار دادید آنجا هم اگر کسی می خواهد این را اعتکاف قرار بدهد و نیابت کند از دیگری جایز است. ما باید الغاء خصوصیت از این بکنیم. آن گاه الغاء خصوصیت که کردیم، لقائلٍ ان یقول: همان طور که می گویید: در حج و در مشاهد مشرفه، تشریک در نیابت از افراد متعدد جایز است، در اینجا هم همین طور قائل بشوید.

آقای خوئی در مسئله نیابت از احیاء که ایشان شبهه می کند و نیابت از احیاء را جایز نمی داند، ایشان می فرماید: نیابت بر خلاف قاعده است، پس جواهر که خواسته است استفاده کند از این ها [ونیابت را قائل باشد] ایشان می فرماید: ما این را از صاحب جواهر که یک چنین حرفی بزنند متوقع نبودیم. مطلب بر خلاف قاعده را چگونه ایشان میگوید. ما می گوییم: شما همان طور که اصلش را اثبات میکنید و اصل مشروعیتش را پذیرفتید در حالی که روایتی ندارید، ولی راجع به استفاده از احیاء نتوانیم استفاده بکنیم، یک چنین چیزی غرابتی ندارد که ما از صاحب جواهر توقع نداشته باشیم.

به نظر می رسد که ما اگر تعدی بکنیم - که بعید هم نیست دیگران هم می گویند - احیاء و اموات و تشریک و واحد و متعدد فرقی نمی کنند و جایز است. اما اگر قائل نشدیم، چون به نظرم قدما مسئله نیابت در اعتکاف اصلا مطرح نکردهاند و این در متأخرین مطرح شده، اگر کسی گفت: آنها که طرح نکردهاند و ما هم یک چنین استفاده نمی کنیم، در این صورت اصل نیابت در اعتکاف موضوعش کنار می رود. این بستگی به فهم شم الفقاهه ای است که اشخاص دارند. (۱) - (۲)

ص: ۶۵۹

۱- (۲) (پرسش:...پاسخ استاد:) می گوییم: شمایی که قبول کردید روایتی در مسئله نیست- شما می گویید: از آن ها این را استفاده کردیم والا دلیل دیگری ندارد- همین مطلب را چرا در این مورد نمی گویید؟ این ها مثل هم اند و تفاوتی ندارند.

۲- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) وقوف را نگویید که اتفاقا نیابت جایز نیست. خود کل حج را بگویید. ما عرض می کردیم در خود حج انسان نیابتی که از زیارتی که در مشاهد مشرفه زیارت می شود یا در مکه که زیارت می شود از این ها اگر تعدی کردیم و به وسیله تعدی قرار شد که تشریع اعتکاف را تصحیح کردیم تشریکش هم تصحیح می شود. خصوصیتی نیست که در یکی اقتصار کنیم و در یکی اقتصار نکنیم.

روایات جواز نیابت از متعدد

صاحب جواهر دو روایت برای این که تشریک صحیح است نقل می کند. یکی را اشکال می کند و ظاهرش این است که آن یکی دیگری را قبول کرده است که اشکال را به دومی کرده است. در حاشیه عروه هم ایشان «فیه تأمل» دارد. آقای خوئی هیچ کدام از این دو روایت را نقل نکرده و یک روایت دیگری را نقل کرده است و علتش هم این است که آن دو روایتی که آقای حکیم نقل کرده است همان روایتی است که راجع به اصل نیابت در احیاء است قبلاً ذکر شد - که یکی روایت کوکبی بود از علی بن ابی حمزه و یکی هم روایت محمد بن مروان بود - این دو روایت ضعیف السند بودند. ایشان از نظر دلالت در یکی از اینها هم اشکال کرده است. به هر حال اشکال ضعف سندی داشت. ایشان صحیحه معاویه بن عمار را ذکر کرده و جواب می دهند. این دو روایت یکی همان روایت محمد بن مروان است که آقای حکیم به آن استدلال کرده است.

(۱)روایت محمد بن مروان: «یُصَلِّیَ عَنْهُمَا وَ یَتَصَدَّقَ عَنْهُمَا وَ یَحُجَّ عَنْهُمَا وَ یَصُومَ عَنْهُمَا فَیَکُونَ الَّذِی صَنَعَ لَهُمَا وَ لَهُ مِثْلُ ذَلِکَ».

(۲)روایت علی بن ابی حمزه: «قُلْتُ لِأَبِی إِبْرَاهِیمَ (ع) أَحُجُّ وَ أُصَلِّی وَ أَتَصَدَّقُ عَنِ الْأَحْیَاءِ وَ الْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِی وَ أَصْحَابِی قَالَ (ع) نَعَمْ و نحوهما غیرهما».

شبیه به این روایت محمد بن مروان را آقای خوئی نقل کرده است از معاویه بن عمار که تعبیر می کند صحیحه معاویه بن عمار. درست نقطه مقابل آقای حکیم را از آن نتیجه می گیرد. آقای حکیم استظهار می کند از جمله ای که می گوید ««یُصَلِّیَ عَنْهُمَا» که این عبارت از این است که مشترکاً بجا می آورد. آقای خوئی استظهار می کند که این انحلالی است. یعنی یک وقتی بر این بجا می آورد به تنهایی و یک وقتی هم به تنهایی برای آن.

ولی عبارت اگر کلش ملاحظه شود، این است که مثلاً وقتی گفته شود: شما دعا برای پدر و مادرتان بکنید یا مغفرت برای پدر و مادرتان بکنید، آیا این اطلاق ندارد؟ تا هم تک تک دعا شوند و هم «اللهم مغفر لهما» گفته شود. انسان می فهمد که این اطلاق دارد در سیاقی که گفته باشند: شما حج بجا بیاورید از طرف پدر و مادر یا دعا بکنید برای پدر و مادر یا زیارت. در این سیاق اگر ذکر بشود اطلاقش شامل می شود هم صورت مجموعی را و هم صورت انحلالی. آقای حکیم ایشان می فرمایند: انحلالی خلاف ظاهر است. نمی دانیم آقای حکیم می خواهد بفرماید منحصراً جمعی است یا اطلاق می خواهد تعبیر بکند، درست روشن نیست.

عرض ما این است که بعید نیست این روایت محمد بن مروان که اول می گوید: شما دعا برای پدر و مادرتان بکنید یا حج بجا بیاورید، اطلاقش شامل می شود هر دو را. چندتای از اینها مشروعیتشان که از خارج ثابت شده بود - مثل حج و صدقه - وقتی در یک سیاق ذکر شده باشند استفاده می شود که جایز است؛ حتی تشریکش هم جایز است. این بعید نیست از این استفاده بشود. ولی روایت بعدی که علی بن ابی حمزه که خود آقای حکیم در آن شبهه کرده است، خیلی معلوم نیست دلالت داشته باشد.

تعبیرش این است: «أَحُجُّ وَ أُصَلِّي وَ أَتَصَدَّقُ عَنِ الْأَحْيَاءِ وَ الْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِي وَ أَصْحَابِي». آیا اصلش را مسلم گرفته و خواسته است از فرعش سؤال بکند که تمام قوم و خویشهایی که دارم و هر چه رفیقی که دارم، از کلش سؤال می خواهد سؤال کند؟ در این خیلی ظهور ندارد. همان طور که آقای حکیم می فرماید، ممکن است راجع به اصلش سؤال بکند که من می خواهم از قوم و خویشها این اعمال را انجام دهم. از اصل اگر سؤال بشود ظهور در تشریع "تشریک" پیدا نمیکند و یا اطلاق یا ظهور اطلاقی یا نصوصی در تشریک پیدا نمی کند . علیایحال روایت علی بن حمزه ضعیف السند هم هست.

اما آن روایتی که آقای خوئی استدلال می کند، در آن کلمه دعا هم هست و ما طبق قاعده هم استفاده می کردیم که در ادله، الغاء خصوصیت از مشاهد مشرفه به همین مکان اعتکاف میکردیم. از طرف دیگر این روایت هم خالی از ظهور نیست؛ پس می شود گفت: تشریک اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

روایات دال بر جواز نیابت ۹۱/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

روایات دال بر جواز نیابت

گفته شد: مرحوم آقای خوئی به صاحب جواهر ایراد کردند که شما وقتی می گویید شخص از احیا هم می تواند اعتکاف کند چون حج استحبابی را می شود از احیا بجا آورد و همچنین زیارت مشاهد مشرفه رامی شود بجا آورد از طرف احیا، پس اعتکاف را هم می شود نیابتا بجا آورد. ایشان فرمودند: این قیاسی است که ما قائل نیستیم و از صاحب جواهر یک چنین چیزی انتظار نمی رفت. ما عرض کردیم: اگر این ها دلیل نباشند، خود ایشان که حکم می کند نیابت در اعتکاف صحیح است، ما هیچ دلیل عامی برای نیابت که اعتکاف را شامل بشود نداریم. روایاتی را که ایشان نقل کرده است هیچکدام دلیل عامی بر مطلب نیست. اگر شم الفقاهه اقتضا نکند که تعدی کنیم از این گونه موارد و مشابهاتی که عرف یک نحو تشابهی قائل است، اگر فهم عرفی حاصل نباشد و بگوییم در عرف یک چنین تفاهمی نیست، پس ایشان به چه حسابی اصل مشروعیت نیابت در اعتکاف را قائل شده است؟ چون ایشان احاله می کنند بحث را مفصلاً به قضای فوائت نماز، من به آنجا مراجعه کردم، چهار روایت در آنجا بود که هیچ کدام از آن ها از روایات عامه نبودند که بشود به آنها تمسک کرد برای اعتکاف.

ص: ۶۶۲

اما من خودم به خود آن روایاتی که سید بن طاوس نقل می کند که ایشان از جهت ضعف سند اعتنا ندارد مراجعه نکرده بودم که ببینم آیا آنها قابل استناد هستند یا نه. وقتی که مراجعه کردم دیدم عموماتی که راجع به برای مشروعیت نیابت در اعتکاف نسبت به اموات روایات متعددی هست که بعضی از آنها قابل استناد هستند. از دو سه راه می شود به آن روایات تسمک کرد.

روایات:

روایت (۱) :کتاب الصلاه، ابواب قضای صلوات، باب استحباب التطوّع بالصّلاه عن المیّت، روایت بیست ششم این باب: «عن العلاء بن رزین فی کتابه یقضی عن المیّت الحج و الصوم و العتق و فعال الخیر».

یعنی کارهای خوب از میت آورده می شود نیابتاً که اعتکاف هم یکی از آن کارهای خوب است که از میت بجا آورده شود. این یک طریق به کتاب علاء بن رزین دارد. اگر کسی یک مقداری آشنا باشد می داند که یکی از مشایخ اجازاتی که خیلی اجازات به وسیله او منتهی می شود به شیخ، سید بن طاوس است. کتاب الاجازات هم دارد. اگر مستدرک را کسی ملاحظه

کند، به وسیله مشایخی که دارد طریق خودش را به شیخ منتهی می کند به طرق مختلف. طریقهای زیاد دارد که منتهی می شود به کتب شیخ. شیخ هم در فهرست طریقی که به کتاب علاء بن رزین دارد طریق بسیار صحیحی است . هیچ جای شبهه ای در آن نیست.

روایت(۲) «عن حماد بن عثمان فی کتابه قال، قال أبو عبد اللّه (ع): «من عمل من المؤمنین عن میت عملا أضعف اللّه أجره و ینعم به المیت». (۱) یعنی عمل صالح را اگر انجام بدهی اجر این را به میت داده می شود. «و عن عمر بن یزید قال، قال أبو عبد اللّه (ع): «من عمل من المؤمنین عن میت عملا صالحا أضعف اللّه أجره و ینعم بذلك المیت». ظاهرش این است که همین هم از کتاب حماد بن عثمان باشد.آن گاه طریق شیخ بسیار طریق صحیح است و طرقی دارد که شیخ در سید بن طاوس.

ص: ۶۶۳

۱- (۱) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۲؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر ؛ ج ۸، ص : ۲۷۶.

روایت (۳): «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: یُقْضَی عَنِ الْمَیِّتِ الْحَجُّ وَ الصَّوْمُ وَ الْعِتْقُ وَ فِعَالُهُ (۱) الْحَسَنُ وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ کَانَ مِنْ خَوَاصِّ الرِّضَا وَ الْجَوَادِ (ع) عَنْ أَرْبَعِینَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ الصَّادِقِ (ع) مِثْلَهُ». (۲)

روایت(۴): «وَ عَنِ الْبَزَنْطِیِّ وَ کَانَ مِنْ رِجَالِ الرِّضَا (ع) قَالَ: یُقْضَی عَنِ الْمَیِّتِ الصَّوْمُ وَ الْحَجُّ وَ الْعِتْقُ وَ فِعْلُهُ الْحَسَنُ». «وَ عَنْ صَاحِبِ الْفَاخِرِ مِمَّا أُجْمِعَ عَلَیْهِ وَ صَحَّ مِنْ قَوْلِ الْأَئِمَّهِ (ع) قَالَ: یُقْضَی عَنِ الْمَیِّتِ أَعْمَالُهُ الْحَسَنَهُ کُلُّهَا». (۳) این را هم از صاحب الفاخر نقل می کند. کتاب فاخر متعلق به جعفی است. جعفی یا ابولفضل الصابونی هر دو یک نفر اند و او معاصر کلینی است. دعوای اجماع هم بر مطلب کرده است که کل اعمال حسنه را می شود بجا آورد.

در اینجا روایات بسیار زیادی هستند که همه روایات عامی هستند که از مجموع آن ها انسان مطمئن می شود. تک تک را هم اگر ما اعتبارش را اشکال کنیم ولی اگر انسان راجع به یک موضوعی از ده نفر یک مطلبی را بشنود، اگر چه اولش یک مقداری تردید دارد ولی بعد از آن مطمئن می شود. به خصوص در اینهایی که خیلی بعید است داعی باشد برای جعل.

۱- (۲) یعنی کارهای خوب که دلیل عامی است.

۲- (۳) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۱؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر ؛ ج ۸، ص : ۲۷۶.

۳- (۴) همان مرجع.

روایت (۵): این روایت در فقیه است. «قال ابو عبدالله (ع)» قال ابو عبدالله (ع) مَنْ عَمِلَ مِنَ الْمُسْلِمِینَ عَنْ مَیِّتٍ عَمَلًا صَالِحاً أُضْعِفَ لَهُ أَجْرُهُ وَ نَفَعَ اللَّهُ بِهِ الْمَیِّتَ». آنهایی که مرسلات فقیه را هم کافی بدانند برای آن ها روایت خوبی است. خود این برای تأیید خوب است. این همان روایتی بود که از عمر بن یزید نقل کردیم.

روایت (۶): عده الداعی: «قال الصادق (ع) مَنْ عَمِلَ مِنَ الْمُسْلِمِینَ عَنْ مَیِّتٍ عَمَلَ خَیْرٍ عَمَلًا خَیْراً أَضْعَفَ اللَّهُ لَهُ أَجْرَهُ وَ نَفَعَ اللَّهُ بِهِ الْمَیِّتَ».

روایت (۷): «عن عبد الله بن جندب قال: کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی (ع) أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُرِیدُ أَنْ یَجْعَلَ أَعْمَالَهُ مِنَ الصَّلَاهِ وَ الْبِرِّ وَ الْخَیْرِ أَثْلَاثاً: ثُلُثاً لَهُ، وَ ثُلُثَیْنِ لِأَبَوَیْهِ، أَوْ یُفْرِدَهُمَا مِنْ أَعْمَالِهِ بِشَیْ ءٍ مِمَّا یُتَطَوَّعُ بِهِ -وَ إِنْ کَانَ أَحَدُهُمَا حَیّاً وَ الْآخَرُ مَیِّتاً- فَکَتَبَ إِلَیَّ أَمَّا لِلْمَیِّتِ فَحَسَنٌ جَائِزٌ، وَ أَمَّا لِلْحَیِّ فَلَا إِلَّا الْبِرُّ وَ الصِّلَهُ». (۱) تا برّ را خودش انجام بدهد چون آن را خودش می تواندانجام دهد. این راجع به پدر و مادر بود.

وَ رَوَاهُ الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ مِثْلَهُ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ أَنَّهُ کَتَبَ إِلَی الْعَالِمِ (ع) وَ ذَکَرَ مِثْلَ السُّؤَالِ وَ الْجَوَابِ» (۲) . البته این روایت نسبت به مورد بحث شاهد نیست؛ چون ظاهرش اهداء الثواب است نه نیابت. «یُرِیدُ أَنْ یَجْعَلَ أَعْمَالَهُ مِنَ الصَّلَاهِ وَ الْبِرِّ وَ الْخَیْرِ» که یعنی از دو ثلث باشد که یکی مربوط به خودش و دو ثلث دیگر هم اعمال مربوط آن ها، این ظاهرش اهداء ثواب است و به این نمی شود استدلال کرد. (۳)

۱- (۵) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۰؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر ؛ ج ۸، ص : ۲۷۶.

۲- (۶) همان مرجع.

۳- (۷) (پرسش:...پاسخ استاد:) این روایات یک دفعه نبوده است. مثلا کلینی روایتی را نقل کرده است و بعد روایت های دیگری را صدوق پیدا کرده است. بعضی پیش صدوق نبوده و شیخ آن را پیدا کرده است. یا شیخ در تهذیب اول پیدا نکرده بوده است و در زیادات ذکر کرده است. یا در این ها پیدا نکرده است و در کتابهای متأخر گاهی هست. این احادیث یکجا دم دست نبوده است. باید به تدریج آنجا و آنجا نسخه ها پیدا بشوند و اضافه کنیم. مثل بحار و جاهای دیگر کتابهایی پیدا شده و اضافه کرده اند. این طور نبوده است که این ها شده عمداً گفته باشند: ما به این ها اعتنا نمی کنیم و اهمیت نمی دهیم و نقل نکردند. یک کسی که می خواهد جمع آوری کند این طور نبوده است که همه چیزها در ذهنش باشد. خیلی وقت ها از قلم ساقط می شود و در جاهای دیگر مستدرک می نویسند.

روایت (۸): «مُحَمَّدُ بْنُ مَکِّیٍّ الشَّهِیدُ فِی الذِّکْرَی عَنْ یُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ یُقْضَی عَنِ الْمَیِّتِ الْحَجُّ وَ الصَّوْمُ وَ الْعِتْقُ وَ الْفِعْلُ الْحَسَنُ». (۱)

احتمال قوی هست که ذکری از کتاب یونس اخذ کرده باشد.

این ها همه طریق به کتاب... دارند. از مجموع من حیث مجموع روایات، انسان به عنوان دلیل عام مطمئن می شود برای صحتش. غیر از این، یکی دو روایت از این ها طریقهای معتبری هم دارد. دعوای اجماعی هم صاحب الفاخر کرده است که او قریب العهد به معصوما ست و معاصر کلینی بوده است. می گوید: «عن المیت اعمال الحسنه کله».

آن گاه راجع به این که آیا تعدی کنیم به حی؟ این ها همه راجع به میت بود. آن دو روایتی که آقای حکیم نقل کرده بودند اشکال سندی داشت. بعضی از این روایات هم نسبت به حی نفی کرده بود. بنابراین دلیلی برای حی ما نداریم. از نظر فتوا هم مسلم نیست. از نظر روایات هم دلیلی بر آن نداریم، لذا اقوی این است که مشرعیت نداشته باشد؛ چون آن را قواعد اقتضا نمی کنند.

النیابه عن أکثر من واحد فی اعتکاف واحد

مسئله(۳) :«الظاهر عدم جواز النیابه عن أکثر من واحد فی اعتکاف واحد نعم یجوز ذلک بعنوان إهداء الثواب فیصح إهداؤه إلی متعددین أحیاء أو أمواتا أو مختلفین».

۱- (۸) وسائل الشیعه؛ ج، ص: ۲۸۲؛ ۱۲ باب استحباب التطوع بالصلاه و الصوم و الحج و جمیع العبادات عن المیت و وجوب قضاء الولی ما فاته من الصلاه لعذر ؛ ج ۸، ص : ۲۷۶.

به نظر می رسد که این روایات عن میت داشته باشند وعن الاموات نداشته باشند. اموات هم اگر داشته باشند، شاید ظهورش این باشد که به نحو انحلال مراد است، یعنی از زید، از عمرو، از بکر. میت اگرجنس هم باشد جنس شامل کم و زیاد بین واحد و متعدد نیست. جنس تمام افراد را شامل است ولی افراد را شامل است نه این که فردین را شامل باشد. اگر گفتیم: الرجل، یعنی زید حکمی دارد، عمرو حکمی دارد، بکر حکمی دارد؛ اما اگر یک حکمی برای مجموع باشد، این برای زید و عمرو نیست که با همدیگر انجام داده باشند. یک حکمی اگر روی رجل آمد، رجلان را ما بخواهیم به همین حکم بکنیم درست نیست؛ چون این از مصادیق رجل نیست. الرجل ولو جنس است ولی جنس توسعه پیدا می کند بین فرد فرد افراد نه فرد و فردین و یا افراد به نحو جمع. بلکه الرجل به نحو انحلال روی همه می آید. ممکن است کسی بگوید: بنابراین اشتراک صحیح نیست چون مواردی که ما خواندیم: همه عن میت با الف و لام یا بدون الف ولام بودند.

ولی ما می توانیم بگوییم این اشکال ندارد. اگر کسی می خواهد مثلاً اعتکاف انجام بدهد ما می گوییم: نصف اعتکاف برای زید یا ثواب نصفش برای زید و نصفش برای عمرو، نیابت این طور نیست که قابل تنصیف باشد. مثل دین صدقه نیست که انسان یک دینی را تنصیف کند. اهداء ثواب را می شود تنصیف کرد. ولی مثل نیابت در اعتکاف قابل تقسیم نیست. وقتی که می گوییم: واقع می شود یعنی کلش برای یک شخص واقع می شود. ولی اگر اطلاقش را ما بگوییم شامل می شود، این ممکن است برای دونفر واقع بشود. به این نحو که این برای زید واقع می شود چه برای عمرو هم واقع شده باشد یا واقع نشده باشد. در روایت هم هست می گوید: شما برای عموم نیت کنید و به هر کدام می توانید بگویید: من نائب الزیاره از تو بودم. کل در حساب او نوشته می شود به وسیله فرد فرد اینها. بنابراین می توانیم بگوییم: تشریک جایز است و به آن اطلاقات و عمومات تمسک می کنیم و می گوییم تشریک جایز است و مانعی ندارد. درباره «الظاهر عدم جواز النیابه عن أکثر من واحد» به نظر می رسد هم اهداء ثواب جایز است و هم نیابت.

ص: ۶۶۷

مسئله(۴): «لا یعتبر فی صوم الاعتکاف أن یکون لأجله بل یعتبر فیه أن یکون صائما أی صوم کان».

لازم نیست که انسان وقتی که اعتکاف می کند بگوید: این روزه را به حساب روزه اعتکافی که انجام می دهم بجا می آورم. مثلا روزه قضایی دارد، می گوید: من روزه قضایی را انجام می دهم و هیچ نیت اعتکاف هم نکرده باشد در روزه، این کافی است. اگر روزه استجاری گرفته است و هیچ گاه در انجام دادن روزه توجه به این که اعتکاف شرطش روزه است ندارد، این لزومی ندراد باشد. اگر به آن شرائط عنوان مطلوبیت منطبق نبود باید از ناحیه خود مشروط عبادیت و مطلوبیت پیدا کند ولی اگر این شرائط عنوان پیدا کرد لازم نیست که وقت حصول شرط انسان از ناحیه مشروط قصد تقرب کند. اگر شیء خودش مطلوبیت ذاتی داشت این برای حصول شرط کافی است اگر شرط صرفاً فقط این باشد که آن شیء را عبادتاً بجا بیاوریم.

ما مکرر عرض کرده ایم که یک مرتبه آن از اجزاء عبادت است، آن اجزاء عبادت بنابر این که امتثال امر لازم است وخود امر موجود است که انسان امتثال بکند باید اجزاء از خود امر منبعث بشوند و بجا آورده شوند. اما در موانع هیچ قصد قربتی در آن ها شرط نیست. به هر جهتی این مانع حاصل نشود کافی است. چون وجودش مزاحم است، وقتی که مزاحم حاصل نشد آن شیء صحیح است. مثلا حرف زدن مانع برای نماز است، اگر کسی وظیفه اش این بود که حرف بزند- مثلا غیبت می کردند و او باید از غیبت جلوگیری کند- در نماز مستحبی یا در واجبی هم همین طور است مثلا بچه ای افتاده است در حوض واو باید فریاد بزنند که آن بچه را نجات دهید. اگر هیچ حرفی نزد خلاف شرع کرده است برای این که این مانع را ایجاد کند و نمازش را بهم بزند نکرد و نمازش را ادامه داد. در این صورت نمازش صحیح است. چون برای حرف نزدن قصد قربت شرط نیست تا مانع وجود پیدا نکند ولو حرام بوده است ترکش و واجب بوده است آن را بجا بیاورد مع ذلک اشکالی نیست.

اما شرایط مختلف است. بعضی از شرایط عبادی است و بعضی از شرایط غیر عبادی است. طهارت خبثیه که شرط برای نماز است ولی غیر عبادی است. طهارت حدثیه شرط عبادی است ولی همین عبادی بودن هم از شرایط عامه است؛ یعنی اگر این به طور عبادی حاصل شد وضوی یا غسل من اگر به قصد قربت حاصل شد، با این من می توانم نماز بخوانم. خود امری که خود وضو و غسل دارند کافی است.بله در جایی که اینها امر نداشته باشند قهراً این ها بخواهند عبادی بشود باید منبعث بشود از امر مشروط چون خود اینها عبادتند. چون فقط این است که به قصد عبادی آورده بشوند و این برای چیزهای دیگر هم کافی است. به قصد امر وضویی می آورد کافی است.

بنابراین ایشان می فرماید: چون صوم از اجزاء اعتکاف نیست و از شرایط اعتکاف است، روزه گرفتن معتکف مثل وضو گرفتن و غسل کردن برای مصلی که خارج از حقیقت نماز اند، ولی دخالت در صحتش دارد، اعتکاف هم لبث در یک جایی است و روزه گرفتن جزء آن نیست ولی این لبث اگربخواهد عبادت حساب بشود و مطلوب شرع باشد باید روزه هم بگیرد و این شرطش هست و خارج از حقیقتش است لذا به هر عنوانی اگر انسان قصد کرد کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اقوال در جواز وعدم جواز قطع اعتکاف ۹۱/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

اقوال در جواز وعدم جواز قطع اعتکاف

مسئله (۵): «یجوز قطع الاعتکاف المندوب فی الیومین الأولین و مع تمامهما یجب الثالث و أما المنذور فإن کان معینا فلا یجوز قطعه مطلقا و إلا فکالمندوب».

ص: ۶۶۹

شخصی که معتکف شده است دو حالت برای او هست: یک حالتش را که بعداً بحث می کنیم این است که شرط می کند که اگر یک عارضه ای برای من پیدا شد من بتوانم اعتکافم را فسخ کنم. ولی آنکه فعلاً در اینجا مورد بحث است این است که بدون شرط، از نظر جواز قطع و حرمت قطع چه حکمی دارد؟ سه قول در مسئله هست: یک قول که اکثریت به آن قائلند این است که تفصیل بین این که دو روز اول تمام شده باشد و بعد از تمام شدن دو روزی که روزه گرفته است باید روز سوم را هم بماند و حق فسخ ندارد و بین این که هنوز روز اول یا روز دوم هنوز تمام نشده است که در این صورت می تواند فسخ کند. این قول را اکثریت قائلند. از قدما از ابن جنید نقل شده و بعداً هم شیخ در نهایه دارد. در بین متأخرین هم شهرت بسیار قویی دارد که تقریباً کالمسلم است. این قول اکثریت است.

ولی دو قول دیگری هست که این ها اقلیت دارند نسبت به این اکثریت. ولو در بین قدما اقلیت نبوده اند بلکه با آن در نظر گرفتن متأخرین اینها اقلیت پیدا می کنند. یکی این است که با نفس شروع واجب می شود که شخص ادامه بدهد اعتکافش را.

جماعتی هم عکس این را گفته انـد؛ گفته اند: دو روز هم اگر تکمیل شد لازم نیست شـخص ادامه دهد و تا آخر هم شـخص مجاز است که قطع بکند. این سه قول در این مسئله هست.

آن قولی را که می گویـد: واجب می شود با شـروع، این را در مبسوط شـیخ دارد. در غنیه دعوای اجماع هم کرده است. جامع الخلاف هم که تابع غنیه است، آنهم همین طور دارد و به نظرم دعوای اجماع هم کرده باشـد. اصـباح قطب الـدین کیـذری و اشـاره السـبق علاء الـدین حلبی هم این را دارنـد. شـهید اول هم در غـایه المراد در اواخر کلامش متمایل شـده به همین قول. مهـذب ابن براج هم در آخر می گویـد: با شـروع لازم می شود، ولی چنـد سـطر قبلش قائل به تفصـیل شده است. ما نفهمیدیم جمع مـا بین این دو عبـارت را که آیـا از کس دیگر می خواسـته است این قول را نقـل کنـد و سـقطی شـده است یـا نه، ظـاهر التناقص است؛ بلکه صریح در تناقض است.

ص: ۶۷۰

اما آنهایی که می گویند: تا آخر لازم نمیشود، در ظاهر ناصریات سید مرتضی هست. صریح نیست ولی همین که تعبیر می کند که با شروع لزوم پیدا نمی کند _ چون اهمال کرده و بیان نکرده است که در چه وقتی واجب می شود با این که مناسب بود که بگوید _ استظهار می شود که ایشان نظرش همین است که تا هر وقتی بعد از شروع اتمامی لازم نیست. ولو اسمی نبرده است از دو روز و یک روز ولی سکوتش خالی از ظهور در عدم وجوب نیست. معتبر، منتهی، تحریر، تذکره، ذخیره وکفایه قائلند که واجب نمی شود باشروع و تا آخر جایز است. ارشاد علامه می گوید: قیل به مثلاً به عدم جواز. قواعد هم می گوید قولٌ به اینکه جایز نیست در مثلاًـ در روز سوم. تلخیص علامه هم مثل این که مردد است در مسئله و قول به تفصیل و قول به جواز هر دو را به قیل نسبت داده است. این سه قول در این مسئله هست و لذا شهرت را در مسئله نمی شود ادعا کرد. البته اشهر همان تفصیل است.

استدلال اول بر حرمت قطع باشروع و اشکال های آن

دلیل برای این که حرام است قطع به مجرد شروع دو دلیل آورده اند. یکی (لاـ تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) است که می گوید: شما اعمالاتان را باطل نکنید. قهراً پس اگر کسی وسط اعتکاف بخواهد به هم بزند، حق ندارد. از این استدلال بعضی جوابها داده شده و بعضی جوابها را هم می شود داد. یکی از جوابهایی که داده شده است جواب شیخ است که آقای خوئی آن را پسندیده وقبول کرده است . آن این است: ابطال در (لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) درعملی است که محقق شده است و بعد انسان می خواهد آن را ابطال کند؛ اما عملی که اصلاً محقق نشده است، (لا تُبْطِلُوا) اصلاً آن را نمی گیرد. این تخصصاً خارج است. مراد این است که عملی انجام شده و محقق شده است و بعد کاری انجام می دهد که حبط می شود این عمل و ثوابش از بین می رود و اصلاً بی فایده می شود. (لاـ تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) ناظر به این است. مثل (لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى) است که یعنی صدقه می دهید، جلب محبت شخص را کرده اید، یک دفعه منت می گذارید و اذیت می کنید، در نتیجه آن کالعدم می شود و دیگر کأنّه هیچ کاری را نکرده اید. آیه (لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) به منزله (لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى) است.

ولی به نظر می رسد که این اطلاق وعموم(لاـ تُبْطِلُوا) اگر ما باشیم و همین کلام، عمل ناقص را هم می گیرد. انسان نصفه کاره هم اگرعملی را انجام بدهد که این عمل یک اثر تأهلی دارد و خاصیت دارد که اگر چیز دیگری به آن ملحق بشود بالفعل ثمر پیدا می کند و دراین صورت اگر کسی بخواهد مثلاً بعضی از اعمال دیگری را هم انجام بدهد همین مقداری را هم که انجام داده است (هَباءً مَنْثُورًا) می شود و کالعدم. چه مانعی دارد عمل را ما به عمل ناقص هم حمل کنیم. مثلا انسان کاری را شروع کرده و یک خدمتی نصفه کاره را یک دفعه بخواهد به هم بزند این را (لا تُبْطِلُوا أَعْما لَکُمْ) بگیرد. چون این بالأخره عملی را انجام داده است. از این ناحیه اشکال تمام نیست. اینها همه تعبیرات عرفیاند برای این که عملی که انجام داده شده صلاحیت داشت که با ضمیمه ای، یک مراتب بالا و آثار خاصی را داشته باشد، در حالی که انسان آن را کالعدم می کند.

اشکال دیگری که به این استدلال وارد کرده اند این است که تخصیص اکثر لازم می آید اگر مراد عبارت از این باشد که عملی را که شخص شروع کرد باید آن را ادامه بدهد، ازاین تخصیص اکثر لازم می آید برای این که تمام مستحبات غیر از حج استحبابی همه با شروع واجب نمی شوند. اعتکاف هم اگر باشد و این هم به آن ملحق کنیم، غالبش این گونه نیست. واجبات هم غیر از موارد خاصه، با شروعش ابطالش اشکالی ندارد اگر تعیّن نداشته باشند. برای این که تخصیص اکثر لازم نیاید ما باید توجیه کنیم از آن ظاهر ابتداییاش. مثلاً بگوییم: مراد از آن عمل تمام شدهای است که انسان یک کاری بکند که از بین برود. این مطلب درستی است که تخصیص اکثر لازم می آید.

ص: ۶۷۲

ولی اصل آیه شریفه به نظر ما یک معنای دیگری دارد که آن استدلال را خراب می کند. ما می گوییم: این (لاـ تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) حکم ارشادی است. (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) یعنی شمایی که ایمان آورده اید و نماز خوانده اید و زحماتی کشیده اید، به هر چه که پیغمبر (ص) دستور داد عمل کنید و یک کاری نکنید تا این که زحماتی را که کشیده اید همه کالعدم بشوند. این تعبیرات برای کسی که به دین هم معتقد نباشد میشود گفت: شما آن کاری را که زحمت کشیدهای، آن زحمت خودت را به هدر نده. نمی خواهد بگوید: شما خلاف شرع و معصیت کرده اید، بلکه این ارشاد است برای این که این کار را اگر بکنید دیگر آن عمل شما کالعدم حساب می شود و آن هدفی که داشته اید دیگر به وسیله این کار به هدف نائل نمی شوید. به نظرم عرف هم همین تعبیرات را می کند. اگر کسی خدمتی کرد گفته میشود: دیگر به آن منت و اذیت نکنید و با این عملتان را باطل نکنید. نمی خواهد بگوید: خلاف شرع است. کسی اصلاً شرعی هم قائل نباشد می خواهد بگوید: شما هم که برای جلب محبت یک خدمتی کردید و بعد اگر یک کاری بکنید مثل آتش زدن است. به نظر می رسد که ظهوری برای مولویت ندارد. (۱)

ص: ۶۷۳

۱- (۱) (پرسش:...پاسخ استاد:) ما دلیل بر این که حتماً باید به مولوی حمل کنیم هیچ شاهدی نداریم. مثلا دکتر می گوید: این و این و این را بخور چه دلیل عقلی داریم که این مولوی باشد. همین را عرف متعارف می گوید. دکتر می خواهد بگوید: تو که آمده ای برای معالجه این کارها را نکنی علاج نمی شود.

اصلاً ارتباط بین آیات شریفه را باید است. وقتی که می فرماید: (أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ)، یکی هم این است که هر عملی را که تمام کردید یا شروع کردید همان عمل را تمام کنید. این ارتباطی که به (أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ) دارد این است که اگر شما اطاعت نکنید زحمات شما هدر میرود. این تعبیر، تعبیر عرفی هم هست و مرتبط می شود (لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ) به (أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ). تناسب در آیات را باید ملاحظه کرد. (۱) - (۲)

استدلال دوم بر حرمت قطع اعتکاف باشروع واشکالات آن

دلیل دیگری که به آن استدلال کردهاند روایتی است که کفاره تعیین کرده است برای زنی با اجازه شوهر معتکف شده بوده است و وقتی که شوهرش از مسافرت آمده بوده است، اعتکافش را رها می کند و مباشرت واقع می شود. در اینجا برای او کفار تعیین شده است. بنابراین معلوم می شود که این کار، کار حرامی بوده است که کفاره تعیین شده است. به این استدلال هم دو سه اشکال شده است.

۱- (۲) (پرسش:...پاسخ استاد:) ولایت امیر المؤمنین (ع) در موقع صدور این آیه نازل شده بوده است و خیلی ما لزومی ندارد که ما این ها را حمل کنیم به آن مسئله دیگر که آن وقت یک عده ای انکار می کردند و خواسته است بگوید. آن انکارها و اینها مربوط به بعد است. آن موقعی که آیه نازل شد همه بخٍ بخٍ گفتند و به عنوان اینکه قبول کردیم تبریک گفتند.
۲- (۳) (پرسش: اشکال تخصیص اکثر را می شود جواب داد که حمل به کراهت است نه خارج کردن مصداق...پاسخ استاد:) حمل به کراهت در آیه بسیار بعید است. (أَطیعُوا اللّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ) می گوید: این ها اطاعتهای لزومی دارند. در این سیاق حمل به کراهت بکنیم... . بحث این است که این هایی که برای وجوب استدلال کرده اند می گویند: تخصیص اکثر لازم می آید. اصلاً تخیل این مطلب هم نباید بشود که دنبال این حرف امر استحبابی باشد.

یکی این است که کفاره چه ملازمه نـدارد با حرمت. اگر کفاره ملازمه داشت با حرمت، ما می توانستیم برای تحریم اسـتدلال بکنیم ولی کفاره ملازمهای ندارد. بیان آقای خوئی هم این است که کسـی اگر تأخیر انداخت روزه اش را تا سال دیگر، اقوی این است که کار حرامی انجام نداده است. مورد دوم محرمات احرام است که اگر دراضـطرار محرمات احرام را مرتکب شد با این که وظیفهاش است و خلاف شرع نکرده است، مع ذلک کفاره هم دارد. پس کفاره دلیل بر تحریم نیست.

امـا آن مثـال اولی را که آقـای خوئی مثـال زد که اقوی چنین است، در اینجا نمی شود به اقوی تمسک کرد. چون در آنجا هم دلیل دیگری نیست. آنهایی که گفته اند کفاره اثبات شده است، همان کفاره دلیل بر تحریم است و شـما می گویید: ما این را قبول نداریم. عین همان قبول نداریم در اینجا هم هست. در آن آنجا یک مطلب ثابتی نیست و شهرت در سقوط[ثبوت] تحریم است. ایشـان همین مثـال دوم را درآنجـا زده است. ایشان گفته است: چون ما می بینیم که در محرمات احرام که مضـطر شـده باشد در آن کفاره قرار دادهاند با اینکه حرام نیست. در آنجا هم که آقای خوئی اسـتدلال می کند به همین مثال دوم اسـتدلال می کنـد. پس مثال اول نبایـد ذکر بشود چون این مطلب خلاف مشـهور است. این که میگوید: ما قائل شدیم به اقوی بودن، به این نمی شود استدلال کرد برای این که آنهای دیگر می گویند: نه، درست است.

در مثـال دوم هم که هست خلـط شـده است. برای خیلی ها هم همین منشأ خلط شـده است. آن چیزی که هست عبارت از این است که کفـاره دو نوع است: یکی کفـاره ای است که برای عقوبت است که لازمه آن تحریم است. یکی هم کفاره ای اسـت که برای جبران است. یعنی نقصی وارد شده است و آن می خواهد جبران کند. مثل پیرمرد و مضطرین و مریضی که نمی تواند روزه بگیرد، اینهـا کفـاره می دهنـد. این اشـخاص درست است که خلاف شـرع نکرده انـد ولی کفاره، کفاره جبران است، نه کفاره عقوبت تا بگوییم: در عقوبت باید یک خلافی کرده باشند تا تعزیربشوند.

ص: ۶۷۵

و با فحص از موارد و با ذوق فقهی و با اشباه و نظائری که هست، مواردی جبران می شوند که اختیاراً جایز نیست و ناچار شده است به ارتکاب. کسی که ناچار است برای این که محروم نباشد یک چیزی بدل قرار گرفته است؛ اما ابتداءاً یک شییء را مجاز باشد برای انجام دادن و یک کفاره ای و پولی بدهد تا مشکل حل بشود، این را عرض کردیم: اینها کار بهائی ها است که قانون را فقط برای بیچاره ها ذکر می کنند و با پول دادن می گویند مشکل حل می شود. یا مسیحی ها که در برخی موارد با پول دادن گناهان شان را می بخشند. بنابر این از این جا ما می توانیم بگوییم: با ثبوت کفاره طبعاً حرام ومبغوض هم هست و اختیاراً جایز نیست، مگر مضطر باشد و هو المطلوب که اختیاراً جایز نباشد.

لیکن اشکال دیگری آقای خوئی کرده است که آن اشکال وارد و درست است. آن این است که اگر هم ما قائل شدیم به ملازمه و گفتیم که کفاره دلالت می کند بر تحریم، اما کسی که مباشرت کرده و این کار حرام را انجام داده است کفاره داشته باشد، مواردی را هم که کفاره ندارند به این استدلال بشود برای این که چون در اینجا کفاره دارد و کفاره ملازم با تحریم است بنابراین در جایی که کفاره هم ندارد حرام است، در موارد بدون جماع اگر کسی فسخ کند اعتکاف را حرام باشد، به این نمی شود استدلال کرد. نمی شود گفت: تو کار حرامی انجام دادی چون در جماع کفاره دارد. جماع حرام است پس غیر جماع هم که با این که کفاره ندارد آن هم پس حرام است، اینها چه ارتباطی با هم دارند؟ بلکه مناسب این است که بگوید: چون کفاره ندارد پس این هم حرام نیست. اگر کسی این را می گفت، باز یک وجهی داشت ولو این هم حرف درستی نیست ولی باز یک حرفی است والا با ثبوت کفاره در یک جایی، دلیل بر تحریم مورد دیگری که کفاره ندارد باشد و بالملازمه ما این را کشف بکنیم، این ملازمه ادعای عجیب و غریبی است!

پس بنابراین هیچکدام از اینها دلیلی بر حرمت قطع نیست. (۱)

استدلال قائلین به جواز قطع اعتکاف

اشخاصی که گفتهاند به طور کلی جایز است، چیز متنابهی برای ذکر نکرده اند. گفته اند: همان طوری که در اولش جایز است، با آنهای دیگر فرقی ندارد و تفصیل چرا بدهیم. در اولش که اصل عدم وجوب است همین اصل هم در بقیه جاری هست، چرا ما حکم به حرمت بکنیم یا تفصیلی قائل بشویم. عده ای به این استدلال کرده اند. این قابل استدلال نیست و روشن است. اگر اشکال بکنند در ادله ای که استدلال شده است برای تفصیل یا برای وجوب و مناقشه بکنند، آن اشکال ندارد. در ادله وجوب ممکن است مطابق همین چیزهایی که ما گفتیم اینها هم مناقشه بکنند بگویند ادله ای که برای وجوب اثبات کرده اند همه اش، (وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ) و کفاره درست نیستند. آنگاه دلیل برای تفصیل را چرا قائل نباشند؟ این را ممکن است مثل سرائر و امثال آن که خبر واحد را حجت نمی دانند و بعضی دیگر مثل محقق خبر واحد را هم که حجت می دانند و می گوید: اگر مشهور طبق آن عمل نکرده باشند، به آن نمی شود استدلال کرد. آنگاه بگویند: درست که در اینجا روایت هست ولی مشهور بین متقدمین تفصیل قائل نشده اند مشهور به همین حرمت یا جواز قائل بوده اند. ممکن است اینها روی این مبانی گفتهاند: پس ما به اصل مراجعه می کنیم و اصل اقتضا می کند برای این که حرام نباشد.

۱- (۴) (پرسش: خود مورد روایت عمل می کنیم ...پاسخ استاد:) عمل می کنند وفتوا هم می دهند به مفاد روایت.

ولی چون خود این مبانی تمام نیستند و روایت محمد بن مسلم را این که بگوییم از نظر اعتبار قابل استناد نیست، درست نباشد، اگر آن روایت قابل استناد شد ــ که آن را خواهیم خواند ــ باید همان تفصیل را بدهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دلیل دوم بر حرمت قطع اعتکاف وروایت محمد بن مسلم ۹۱/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم بر حرمت قطع اعتکاف وروایت محمد بن مسلم

دلیل دومی که استدلال کرده بودند برای حرمت قطع اعتکاف، دلیل کفاره بر جماع بود که اشکالاتی به آن شده بود. یکی از جوابهایی که از این استدلال دادهاند، این است که فرضاً این استدلال تمام باشد، این بالأخره یک ظهوری بیشتر نیست و ظاهر این است که مستحب هم با شروع واجب می شود ــ مثل حج ــ ولی در مقابلش اگر یک روایت صحیحی قرار گرفت ما باید رفع ید کنیم از این ظهور و صحیحه محمد بن مسلم بالصراحه تفصیل قائل شده است. دو روز اگر تمام شده باشد یا دو روز تمام نشده باشد در جواز و عدم جواز تفصیل قائل شده است. قهراً اگر ما باشیم و این حدیث ــ و فرض کنید که ظهور آن ادله در اینکه جایز نیست تمام باشد ــ ما باید رفع ید کنیم از آن ظهور به وسیله نص این دلیل. یا ما باید بگوییم بر این که آن اطلاق را تقیید کنیم و بگوییم: (لاـ تُبْطِلُوا أَعْمـالَکُمْ) و یا آن روایتی که می گوید کفاره دارد صورتی را می گوید دو روز تکمیل شده باشد. این یک نوع جمع.

ص: ۶۷۸

جمع دیگر این است که ما حمل به استحباب کنیم. یعنی بعضی از افرادش استحباب و بعضی از افرادش واجب است، در نتیجه حمل به جامع بشود. یعنی شرع ترغیب کرده است برای دادن کفاره تا اینها را ترک بکنیم و فسخ نکنیم حتی در روز اول. البته روزهای اول و دوم و روز سوم تفاوتش وجوب و استحباب ترک یا کراهت فسخ و حرمت فسخ است. برای جامع باید این گونه جمع کرد.

روابت محمد بن مسلم و سند آن

این روایت درباب سوم از اعتکاف در جامع الاحادیث هست: «عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر(ع) إِذَا اعْتَکَفَ یوْماً وَ لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ فَلَهُ أَنْ یخْرُجَ وَ یفْسَخَ اعْتِکَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ یوْمَینِ وَ لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ فَلَیسَ لَهُ أَنْ یخْرُجَ وَ یفْسَخَ اعْتِکَافَهُ حَتَّی تَمْضِی ثَلَاثَهُ أَیامٍ».

این سند، سند صحیحی است. ابن محبوب همان حسن بن محبوب است. ابو ایوب خراز هم از ثقات اجلاء است. محمد بن مسلم هم معلوم است و بقیه سند، سند صحیحی است. سند دیگری هم که تهذیب نقل کرده این است: «علی بن الحسن عن الحسن عن ابی ایوب عن محمد بن مسلم». علی بن الحسن، علی بن الحسن الفضال است. حسن هم همان حسن بن محبوب

است. ابی ایوب هم که ابی ایوب خراز است. در ابن محبوب مشترک می شوند این دو طریق. در استبصار، درچاپ استبصار جلو و عقب شده است و «علی بن الحسن عن ابی ایوب عن الحسن عن محمد بن مسلم» دارد. این یقیناً اشتباه است و اشتباه هم چاپی است والا- نسخه های معتبر خطی را که ما مقابله کردیم همان مطابق تهذیب حسن عن ابی ایوب دارد. ابی ایوب از مشایخ حسن بن محبوب است نه عکسش که در این چاپ استبصار هست. نسخه وسائل هم غلط بوده است که از استبصار یا تهذیب نقل کرده است که جای عن الحسن، عن الحسین دارد، آن غلط است و همان عن الحسن درست است.

ص: ۶۷۹

یک شبهه ای در این سند این است که اکثر قریب به اتفاق و بعضی از محشیین استبصار گفته اند: هیچ جایی چنین نیست که علی بن حسن که ابن فضال باشد مستقیم از حسن بن محبوب روایت کند. همیشه واسطه بین شان بوده است. در همین یکی دو روایت استبصار در همان بحث واسطه دارد. علی بن حسن عن محمد بن علی عن ابن محبوب یا علی بن حسن از یکی دیگر عن ابن محبوب دارد که واسطه می خورد. قهراً از این ناحیه محل شبهه است ولی به آن محکمی که بعضی محشیین گفتهاند نیست. غیر از این مورد، یکی دو مورد دیگری هم هست که بی واسطه علی بن حسن از حسن بن محبوب نقل کرده است. ولی علی أی تقدیر اگر بگوییم نادر است بی واسطه نقل کردن، از این ناحیه ما شبهه ای داشته باشیم در این سند ولی آن سند کافی که سند معتبری است هیچ در آن اشکالی و تاملی نیست.

روایت از نظر فقه الحدیث ودلالت

از نظر فقه الحدیث این روایت را باید معنا کرد تا ببینیم چه می خواهد بفرماید. روایت طبق نقل تهذیب ــ نه نقل استبصارو کافی ــ خیلی معنایی روشنی دارد و هیچ احتیاجی به تفصیل و اینها نداریم. نقل تهذیب این است: «إِذَا اعْتَکَفَ الرَّجُلُ یوْماً وَ إن لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ (۱) فَلَهُ أَنْ یخْرُجَ وَ أَنْ یفْسَخَ اعْتِکَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ یوْمَینِ وَ لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ فَلَیسَ لَهُ...» . می فرماید: اگر یک روز، دو روز باشد، یعنی تکمیل نشده باشد، دو روز ولو شرط هم نکرده باشد، بدون اشتراط هم می شود فسخش کند وخارج بشود و اشکالی نیست. اگر«وَ إن لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ» با آن باشد، یک بحثی است که گاهی ممکن است گفته شود: خروج اصلاً به نفس اعتکاف جایز نباشد و حتی در مستحبی در همان روز اول هم بگوییم خروج جایز نیست. عده ای به این قائل شده اند. ولی در عین حالی که طبعاً جایز نیست یا بدانیم، اگر شرط کرده باشد که «إن عرض لی عارض» من بتوانم خارج بشوم، جواز خروج برایش می اید. جواز خروج را بعضی گفتهاند که همان روز اول و دوم می اید و نسبت به روز سوم نمی تواند خارج بشود. بعضی هم به طور مطلق گفتهاند. پس اگر «وَ إن لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ» باشد، ظاهراً اشتراط همان اشتراطی است که از مواردی که گفته اند: «کما یشترط المحرم»، به هر نحوی که شرط کند. دراین اینجا هم استحباب دارد که شرط کند. خاصیت شرط هم این است که اجازه خروج داده می شود، یا مطلقا اجازه خروج داده می شود یا مثلاً در روز سوم اجازه خروج داده می شود که از اینها قبلاً جایز نبودند. این درجایی است که إنْ داشته باشد.

ص: ۶۸۰

۱- (۱) إنْ دارد «وَ لَمْ یَکُنِ اشْتَرَطَ» ندارد.

اما اگر إنْ نداشته باشد که کافی و استبصار ندارند، این را آقای خوئی این گونه معنا کرده است: «إِذَا اعْتَكَفَ يوْماً وَ لَمْ يكَنِ اشْتَرَطَ» یعنی ولو این شرط نکرده بود وبر خود واجب نکرده بود به طور تعیین. بر خودش تعیین نکرده بود که من فلان روز را باید حتماً مثلاً معتکف باشم. مثلا نذر معینی در کار نبوده است. اگر نذر معینی بود حق خروج ندارد ولی اگر نکرده بود در روز اول و دوم می تواند خارج بشود. ایشان فرموده است: معنا ندارد که بگوییم: اگر در یک روز شخص اعتکاف کرد و شرط نکرده بود می تواند خارج بشود، مفهومش این است که اگر شرط کرده باشد نمی تواند خارج بشود، در حالی که ما می گوییم: به طریق اولی در موقع شرط، می تواند خارج بشود، این مفهوم معنا ندارد. لذا آقای خوئی فرمودند که این را ما به غیر از اشتراطی که در سایر روایات هست معنا می کنیم. اشتراط به معنای دیگری که در «المؤمنون عند شروطهم» است که انسان تعهد می کند یک شیء را و تعیین می کند آن را بر خودش. مراد این است نه اشتراطی که در «کما یشترط المحرم» و در روایت های دیگراست باشد.

ولی الزامی ندارد آن طوری که آقای خوئی معنا کرده است ما معنا کنیم. ایشان ممکن است می خواهد موضوع را عدم اشتراط گرفته باشد. عدم اشتراط دو حالت و دو صورت دارد: یک مرتبه بعد از تمام شدن دو روزاست که در این موقع نمی تواند شخصی که شرط نکرده است خارج بشود. یک مرتبه قبل از آن است که در این صورت می تواند خارج بشود. نباید ما مفهوم بگیریم از آن قسمت اولی، بلکه آن، مقدمه است برای تقسیم بین سه و کم تر از سه. بنابراین ــ همان طوری که بعضی دیگر می گویند ــ کانّ بدون اشتراط این تفصیل هست که روز سوم خارج نمی تواند بشود و در دو روز می تواند بشود. اما در اشتراط دیگر تفصیلی در کار نیست و حتی سوم هم می تواند خارج بشود. بعید نیست معنایش همین باشد. قهراً در این صورت دیگر احتیاجی نداریم که این اشتراط را به غیر از اشتراطی که در سایر روایات در مسئله هست معنا کنیم. (۱) - (۲)

۱- (۲) (پرسش:...پاسخ استاد:) می گوید: کسی که اشتراط کرده است در روز اول، اشکال ندارد وخارج می شود. در روز دوم هم اشتراط نکرده باشد هکذا. اگر اشتراط کرده باشد بین روز اول و دوم فرق است و...

۲- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر اشتراط هم کرده باشند درست نیست شرطی است باطل. اگر ما گفتیم در زمینه شرط به معنای تعیین، -نه شرط اصطلاحی- اگر تعیین کرده باشد که من دو روز را که بجا آوردم روز سوم من خارج بشوم و تعهد می کند اصلاً در این اعتکافش شرط باطلی است.

پس این روایت صریحاً مربوط به شخصی است که شرط کرده[نکرده] باشد ــ به هر نوعی که هست ــ و تفصیل قائل شده است بین اینکه تمام بشود یا تمام نشود. به وسیله این ما رفع ید می کنیم از موارد دیگر. گفته اند که این منشأ می شود و تصرف می کنیم. الّا این که آنها تصرف تقیید و اطلاقی راگفته اند، ما عرض می کنیم دو گونه می شود تصرف کرد: هم می توانیم تصرف بکنیم وبگوییم مراد اعم از حرمت و کراهت، جامع مراد است و هم ممکن است تقیید بکنیم به آن صورتی که روز سوم بوده است که حرمت یا کفاره داشته است.

وجهی دیگربرای حرمت قطع اعتکاف و اشکال آن

به وجه دیگری که می شود استدلال کرد برای آنهایی که می گویند خروج جایز نیست ــ غیر از روایت کفاره ای که درباره جماع ثابت شده است تا ما بگوییم این هیچ گونه نمی تواند دلیل باشد و اشکالاتی بر آن بکنیم ــ روایات دیگری است که اصلاً می گوید خروج برای معتکف جایز نیست. در روز سوم جایز نیست و در روز اول و روز دوم هم جایز نیست. روایاتی که به طور کلی این را گفتهاند استدلال شود. یا روایاتی که اگر چه در باب جماع وارد شده است لیکن مطلقا می گوید که در شخص حق ندارد برود و جماع کند. روز سوم را حق ندارد را نمی گوید. پس دیگر احتیاجی نیست که ما کفاره را بگوییم تا بعد بگوییم کفاره آیا ملازمه دارد یا نه. در این روایات نهی کرده است یا جماع را یا خروج را یا چیزهای مختلفی نهی کرده است مثل دادوستد کردن را. در اینها روز اول و دوم و سومی ندارد و اطلاقات همه را می گیرد. این استدلال بهتر از استدلالی است که آنها کرده اند. ولی آنها این را استدلال نکرده اند. اگر چه آن هم جواب دارد ولی بهتر بود به این استدلال کنند تا اشکالات کمتری وارده بشود.

ولی به نظر می رسد این روایاتی که می گویند معتکف جایز نیست خارج بشود. فرض مسئله این است معتکف فسخ نکرده اعتکافش را بانیاً علی الاعتکاف می خواهد برود بیرون بدون عذر و دوباره برگردد و ادامه بدهد. این را حق ندارد هم در روز اول و هم در روز دوم. احتیاجی ندارد به روز سوم. درحالی که بحث ما درکسی است که فسخ می کند. آن ادله عامه دیگری که حکم کرده اند این است که معتکف حال کونه معتکفاً خارج شود. بعضی از آنها قید هم دارند که معتکفاً جایز نیست این کار را بکند. مثلا معتکف در حال اعتکافش می خواهد برود مباشرت کند و بعد هم برگردد. این جایز نمی شود اما اگر می خواهد فسخ کند و با فسخ از اعتکاف بیرون برود، این را ممکن است بگوییم اشکالی ندارد. عبارتش این است:«فَلَهُ أَنْ یخْرُجَ وَ یفْسَخَ اعْتِکَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ یوْمَینِ وَ لَمْ یکُنِ اشْتَرَطَ فَلَیسَ لَهُ أَنْ یخْرُجَ وَ یفْسَخَ اعْتِکَافَهُ». بحث تفصیل راجع به فسخ اعتکاف بین یک سه روز و کمتر است. اما روایات دیگر برای افرادی هست که فسخ اعتکاف نکرده اند. از طرفی هم خود کلمه المعتکف هم ظاهرش این است که هنوز فسخ نکرده است.

بله روایتی است در بین روایات راجع به جماع که کفاره را اثبات کرده است یا تحریم کرده است، یکی همین روایت ابو ولاد حناط که ما آن را نخوانده ایم است، به آن می شود کسی استدلال کند. صحیحه ابو ولاد الحناط این است: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنِ امْرَأَةٍ کَانَ زَوْجُهَا غَائِباً فَقَدِمَ وَ هِی مُعْتَکِفَةٌ بِإِذْنِ زَوْجِهَا فَخَرَجَتْ حِینَ بَلَغَهَا قُدُومُهُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَی بَیتِهَا فَتَهَیأَتْ لِزَوْجِهَا حَتَّی وَاقَعَهَا فَقَالَ إِنْ کَانَتْ خَرَجَتْ مِنَ الْمَسْجِدِ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِی ثَلَاثَةُ أَیامٍ وَ لَمْ تَکُنِ اشْتَرَطَتْ فِی اعْتِکَافِهَا فَإِنَّ عَلَیهَا مَا عَلَی الْمُظَاهِرِ».

به این ممکن است کسی استدلال کند و نه به هر روایاتی که کفاره را اثبات کرده است برای جماع. چون روایت های مثبت کفاره روایت های مختلفی اند، از لسان آنها نمی شود اطلاق گیری کرد ولی این را ممکن است با این که ترک استفسار فرموده است و حضرت نپرسیدهاند که آیا این اعتکافش را فسخ کرد یا بدون فسخ این کار را انجام داد. ممکن است با ترک استفسار بگوییم حکم اطلاق پیدا بکند و این روایت هر دو صورت را بگیرد.

ولی به نظر می رسد این یک اطلاق ضعیفی دارد نسبت به غیر روز سوم. چون تعبیرش این است که روز سوم تمام نشده بخواهد برود کأنّه روز سوم رسیده است منتها گاهی تمام شده است و گاهی تمام نشده. بعید نیست اصلاً مفروض سؤال این است که این روز سوم بوده است که حضرت می فرمایند: برای کسی روز سوم تمام نشده و این کار کرده است، بخواهد برود، حکمش است. بعید نیست مراد این باشد. تاروز سوم مانده است ولی هنوز تتمیم نشده است. خلاصه خیلی روشن نیست «قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِیَ ثَلَاثَهُ أَیامٍ» روز سوم را فرض کرده است منتها بین این که مضی بشود یا تمام نشود، یا نه آن را هم فرض نکرده است.خیلی روشن نیست. بعید نیست این باشد که روز سوم شده بوده و این خلاف شرع رامرتکب شده است. (۱)

ص: ۶۸۴

۱- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) در روایت های متعدد سألته عن مثلاً فلان مسئله، انسان گیر می کند از چه جهتی مسئله را سؤال کرده است. از جوابش معلوم می شود سؤال از چه جهت بوده است. این زیاد است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

اعتکاف منذور ۹۱/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

اعتکاف منذور

«و أما المنذور فإن كان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا و إلا فكالمندوب».

روزه مستحبی بحثش گذشت. اما روزه نذری یا هر واجب دیگری که واجب شده باشد بالعرض، این را یک مرتبه تعیینی نذر می کند که شخص فلان روز و فلان روز معین را من اعتکاف کنم، این را قهراً دیگر نمی تواند بعد از شروع به هم بزند برای اینکه آن روزه معین را اگر به هم زد و در وقتهای دیگری بجا بیاورد آن اعتکاف معین نیست و فایده ندارد. ولی اگر گفته باشد: من سه روز اعتکاف کنم، ده روز اعتکاف کنم، در این صورت اگر شروع کرد و بعد هم پشیمان شد و منصرف شد، این در روز اول یا دوم الزامی ندارد بر این که بجا بیاورد. بله روز سومش چون عمومات ادله دلالت می کنند بر این که روز سوم را باید اگر کسی شروع کرد ــ ولو ابتداءاً هم واجب نبود ــ باید بجا بیاورد. همین تفصیل بین روز اول و دوم و روز سوم که در مندوب هست در واجب غیر معین هم هست.

من مراجعه نکردم ــ علی القاعده مربوط به نصی یا چیز دیگری نباید باشد ــ ولی شرایع و بعضی از کتابهای دیگر ظاهر تعبیرشان این است که بین واجب و مستحب فرق است. مطلق واجب را گفتهاند. چه در آن نذر معین باشد و چه نذر غیر معین، با شروعش لازم میشود که شخص تمام کند. در واجب، تفصیلی بین معین و غیر معین ندادهاند. شرایع ظاهرش و بعضی کتابهای دیگر هم همین طور است. البته بعضی کتابها ممکن است ابتداءاً اشتباه بر انگیز باشند. مثل کافی ابوالصلاح که گفته است: شروع در مطلق نذر لازم است. در آنجا عنایت به این که وقتی شروع کرد باید تمام کند نیست. عنایت این بوده است که موظف است و حتماً باید شروع کند. اما در مستحب اصلا لزومی ندارد و ممکن است هیچ گاه هم شروع نکند. ولی در واجب بالأخره باید یک وقتی شروع کند. اما وقتی که شروع کرد باید اتمام کند یا نه، به این ناظر نیست. این تعبیر گاهی غلط انداز است که انسان گاهی خیال می کند که می خواهد بگوید: با شروع لازم است اتمام بشود. در آنجا می گوید: «یجب الدخول»، نه «یجب بالدخول». آن که مورد بحث است این است که وجوب بالدخول را در واجبات بگوییم. در حدائق به مشهور نسبت داده که اینها تفصیل قائل نیستند بین منذور و غیر منذور. بین مستحبی و منذور فرق می گذارند، چه منذور، منذور مطلق باشد و چه منذور معین، هر کدام باشد فرق می گذارند. آیا همین تعبیرات در کلام هست و اشتباه شده است یا شهرتی هست، من مراجعه نکردم.

ص: ۶۸۵

علی أی تقدیر شرایع ظاهر کلامش این است که می گوید: در مستحب تفصیل هست ولی در واجب با شروع باید آن را تمام کند. وجه کلام چیست، آقای حکیم و آقای خوئی هیچ وجهی برای این فرمایش نقل نکرده اند. ولی به نظر می رسد به

خصوص مطابق مبنـای خود آقای حکیم بایـد ظاهر شـرایع را پـذیرفت. آقای حکیم در جای دیگر می فرمایـد: دین فوراً ففوراً لازم است که اداء بشود. یک چیزی که جنبه دینی داشت چنین است. در حـج دلیل بر این که چرا حـج فوری است می گوید: کلمه (لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ) معنایش این است که اشـخاص مدیون حج اند و شخص مدیون باید اجازه بگیرد در تأخیر، و الا ـ اصـل اولی فوریت است و تـأخیر احتیـاج به اجـازه دارد. ایشـان روی این جهت می فرمایـد: فوراً ففوراً لاـزم است مثل همه دیون، این هم یکی از دیون است. در «لله علیّ کـذا» در باب نـذر هم شـخص، مـدیون می کنـد خودش را به خداونـد، و وقتی مـدیون شـد مقتضای دینیت فوراً ففوراً است. طبق مبنای ایشان پس در موردی که نذر کرده است فوریت لازم است ولو ابتداءاً لازم نبود بدون نذر.

آقای حکیم در این بحث می فرمایـد: نـذر شـیء را تغییر نمی دهـد. این مقـدار تغییر در خودش است که غیر مـدیون می شود مـدیون و دینش می کنـد غیر مـدیون را. بر این هر احکام دینی که هست باید بار میشود. تغییر نمی دهد یعنی موضوعش یک چیز دیگری نمیشود. مثلا اگر نـذر کرده است این کار را یک کار دیگری را به انسان تحویل بدهـد نمی تواند. همانی که اگر نذر نکرده بود مستحب بود، الان که نذر کرده است می شود واجب و می شود دین و همان را باید تحویل بدهد. (۱) خلاصه آن مبنـا را اگر مـا پـذیرفتیم این مطلب درست است. ولی اصـل آن مبنـا را ما نپـذیریم که مقتضای دین فوری بودن است. دین حالّ مقتضایش فوریت است. اما اگر در مثل دین سلف که لازم نیست فوریت، حال نمی شود. شخصـی که نـذر می کنـد که این را بجا بیاورد، این را شـما بگویید ظاهرش این است که این نذر، نذر فعلی است، آن یک بحث دیگری است. این می شود معین، اما اگر خودش مطلق گذاشـته و به طور کلی می گویـد این کار را یک ماهه یا این یک ساله انجام بـدهم، کلام شـرایع اقتضا می کند که در این جا لازم باشد که اگر شروع کرد باید تمام کند. این چه الزامی دارد؟ من که نذر کردهام در این یک ماه فلان کار را انجام بـدهم اگر امروز شـروع کردم و منصـرف شـدم تا آن را فردا شـروع کنم، ما دلیلی نداریم بر این که نذر دین را حالّش می کنـد. دین می کنـد ولی دین حالّ نمیکنـد. اگر قیـد فوریت زده می شد، دین حالّ می شود اما اگر نزد حال نمی شود. (۲) پس بنابراین این فرمایشی که در عروه می فرماید که منذور مانند مستحبی است که اگر در روز اول و دوم باشد و تعیّن نکرده باشد لازم نیست بجا بیاورد و می تواند منصرف بشود. ولی بعد از دو روز تعیّن پیدا می کند درست است. آن را اطلاق همان روایت شامل می شود.

۱- (۱) (پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) با نذرفوری می شود یعنی فوراً باید شروع کند. اگر شروع کرد بخواهد به همش بزند خلاف فوریت است. دین را که شروع کرده است، منصرف بشود از اداء دین، این نمی شود.

۲- (۲) (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) آیا مراد از این جمله ای که من نـذر می کنم این کار را بکنم معنایش این است فوری انجام بدهم یا نه، این بستگی دارد به استظهار. به نظر ما استظهار نمی شود. موارد مختلف است. در بعضی موارد استظهار فوریت می شود و در بعضی موارد استظهار عدم فوریت می شود. بعضی موارد ممکن است استظهار تراخی بشود.

مسئله(۶):

لو نـذر الاعتکـاف فی أیـام معینه و کـان علیه صوم منـذور أو واجب لأجـل الإجـاره یجوز له أن یصوم فی تلک الأیام وفاء عن النذر أو الإجاره نعم لو نذر الاعتکاف فی أیام مع قصد کون الصوم له و لأجله لم یجزئ عن النذر أو الإجاره.

یعنی اگر شخصی در ایام معینه نذر اعتکاف کرد و از طرف دیگر یک غیر معینی هم منذور بود یا واجب غیر معین موسعی هم بود که به وسیله اجاره اجیر شده بود، آن اجاره و معین خصوص آن ایام نبود یا نذر خصوص آن ایام نبود، در این صورت اگر شخص می خواهـد در همـان ایامی که اعتکاف تعیّن دارد، آن روزه نـذری را بگیرد یا اجاره ای را بگیرد، در این صورت می تواند اینها را انجام بدهد بدون این که نیت کند آن اعتکاف را انجام بدهد. این طبق همان مسـئله ای است که در مسـئله چهار گـذشت که آن که در اعتکـاف شـرط است جزء نیست، بلکه این است که صائم باشـد. شـخص صوم را به هر نیتی که بیاورد اشـکالی ندارد. بله اگر اعتکاف واجب و معینش به وسیله نذر تعیّن پیدا کرده بود. تعیّن پیدا کرده بود که من معتکف بشوم به اعتکـافی که صومش را ـ که از شـرایطش است ـ به نیت خود اعتکـاف بجا بیاورم. در چنین موردی اگر کسـی بخواهـد این کـار را نکنـد و بخواهـد آن دو واجب موسـعی را که واجب اجـاره ای یـا واجب نـذری موسع است انجـام بدهـد و نیت صوم اعتکاف را هم نکند، این صـحیح و مجزی نیست. ظاهر و کالصریح «لم یجزئ عن النذر أو الإجاره» این است که یعنی اصلاً به درد نذر و اجاره موسع هم نمی خورد و آن گاه کفایت نمی کند از نذر و یا از اجاره.

ص: ۶۸۷

ولی این یک اشکال روشنی دارد که آقای گلپایگانی هم همین را اشکال کردهاند. چرا دیگران این اشکال را نکردهاند این جای تعجب است! آن این است که اگر دو نذر داشته است، یک نذر اعتکاف که معین بوده است و قید این که صومش هم برای اعتکاف باشد بوده است، شخص این واجب معین را بجا نمی آورد و واجب موسع را بجا می آورد که یک نذر دیگری کرده بوده است. مثلاـ گفته بوده است که من یک روز، سه روز روزه بگیرم و این نذر موسع یا اجیر بوده است به طور کلی، در این صورت مختار خود سید این است که در مطلق واجبات حتی در عبادتش اگر مزاحم باشد با یک واجب مضیق دیگری آن واجب موسع صحت وضعی خودش را دارد. اگر چه خلاف شرع کرده است که آن واجب مضیق را بجا نیاورده است.

مثلا لازم بود که شخص ازاله نجاست بکند از مسجد و نماز هم واجب موسع بود و تضیقی در کار نبود ولی این ازاله نجاست نکرد و در همان اول وقت نماز خواند، این خلاف شرع کرده است برای این که ازاله نجاست نکرده است ولی نمازش صحیح است. سید قائل و مشهور بین متأخرین یا تقریباً کالمسلم بین متأخرین این است که این صحیح است. ایشان چرا این را فرموده است، ما وجهش را نفهمیدیم! (۱) - (۲)

ص: ۶۸۸

۱- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) اگر نیت هر دو راکرد صوم اعتکافش را کرده است و آن نیت دیگر کرده باشد اشکالی ندارد عمل صحیح است چون واجبش زمین نمی ماند.

۲- (۴) (پرسش:...پاسخ استاد:) «لم یجزئ» می گوید: مجزی نیست واز آن کفایت نمی کند .بحث اجزاء است نه این که می خواهد بگوید خلاف شرع نکرده است. «یجزئ عنه» یعنی سقوط پیدا می کند آن امرش به وسیله این یکی. (پرسش: «لم یجز» هست...پاسخ استاد:) آن را که ما دیده ایم «لم یجزئ عنه» دارد. «لم یجزئ عن النذر أو الإجاره» نسخه ای را که ما مقابله کردیم دارد. علاوه بر این اگر آن هم باشد این نیست که خلاف شرع کرده باشد. ملازم الخلاف شرع است .همان هم اگر حرام باشد و این را بجا بیاورد مبطل است .آنهایی که حکم می کنند به این بجا آوردن، این عمل حرام نیست بلکه ملازم الحرام است. البته بله اگر «لم یجز عنه» باشد بالمسامحه کسی بخواهد بگوید ملازم با خلاف شرع است با تسامح می شود این تعبیر را کرد ولی نسخه ای که ما مقابله کردیم با حاشیه آقای خوئی است «لم یجزئ عنه» است با یاء است. یکی از چاپ های دیگر تقریرات آقای خویی «لم یجز» است اما این که الان هست «لم یجزئ» هست. عروه هم با یاء دارد.

مسئله(۷) «لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فإن قيد بعدم الزياده بطل نذره و إن لم يقيده صح و وجب ضم يوم أو يومين».

می فرمایـد: اعتکاف از سه روز کمتر نیست، اما اگر کسـی نذر کرده باشد که یک روز اعتکاف کند یا دو روز اعتکاف کند، این دو صورت دارد: یک صورتش باطل است و یک صورتش صـحیح است. یک مرتبه قید این است که یک روز بشرط لا و دو روز بشـرط لا را انجام دهـد، این را می گویـد باطل است. یک مرتبه قیدی در کار نیست که در این هنگام این روزه نذری را اگر گرفت نذرش باطل نیست، لیکن چون منظور اعتکاف صـحیح است اعتکاف صـحیح است و شـرطش این است که سـه روز باشد پس باید آن یک روز یا دو روز دیگر را هم که در لفظ نیاورده بود ضمیمه کند.

شقوقی در مسئله(۷)

این مسـئله شـقوق مختلفی دارد که به نظر ما درست بحث نشده است کما ینبغی. البته یک نکته ای را که باید توضـیح داد این است که این اعتکافی که ما می گوییم نذر می کند مراد اعتکاف شـرعی است، نه اعتکاف لغوی است. این وضوح هم دارد و احتیاج به توضـیح هم ندارد. آقای خوئی گاهی مدتی بحث کرده است که اعتکاف لغوی آن هم مشهورش این است که یعنی جـایز است و مسـتحب هم هست. مراد سـید خیلی روشن است که کسـی اعتکـافی را که موضوعش یـک احکام خاصه ای در باب اعتکاف دارد که خروج مثلا حرام است و همه بحث می کنند مراد آن است.

ص: ۶۸۹

شق اول:

یک مرتبه این است که شخص نذر می کند: اعتکاف صحیح را من بجا بیاورم، لیکن اعتقادش این است که اعتکاف صحیح با یک روز یا با دو روز هم انجام می شود. آنگاه این شخص اگر نذر کند اعتکاف صحیح را با قید صحت که گاهی بالصراحه قید می زند و گاهی بالانصراف آن فهمیده می شود، در این صورت اعتکاف صحیح شرایطی دارد که باید از سه روز کمتر نباشد. لازمه این مطلب این است که درست است که شخص خودش نمی داند که منذور با چه چیزی حاصل می شود و در آن وقتی که نذر می کرد خیال می کرد با یک روز و دو روز اگر بجا بیاورد اعتکاف صحیح حاصل میشده است، ولی اشتباه کرده بود، لیکن منذورش یک عمل صحیحی هست و واقعاً واجب بوده است که این شخص سه روز را انجام بدهد ولی خودش در حین نذر خیال می کرده است که تکلیفش یک روز یا دو روز است و بیشتر از این نیست. این خطا، خطا علم است. علمش خطا کرده بوده است ولی نذرش، نذر صحیحی است و اعتکاف این یک روز و دو روز که باید در ضمن سه روز باشد را واقعاً این متوجه نبوده و خیال می کرده است که یک روز بدون ضمیمه هم کفایت می کند. منذورش امری است راجح ولو خود او آن طوری که او تخیل می کرده و پیاده می کرده است آن راجح نبوده است ولی آن که در واقع موضوع بوده است راجح هم بوده است. وقتی که متوجه بشود که یک روز و دو روز کفایت نمی کند، باید همانی را که نذر کرده است و واقعاً به ذمه خودش آورده و راجح است را بجا بیاورد، یعنی ضمیمه کند.

شق دوم:

یک مرتبه این است که به تخیل این که اعتکاف با یک روز و دو روز صحیح است. متعلق نذر خود همان یک روز و دو روز قرار بگیرد. یعنی یک روز می خواهد قرار بدهد. منافات ندارد که اگر می فهمید... متعلق نذرش عبارت از یک روز روزه گرفتن یا دو روز روزه گرفتن است، این جهالت منشأ شده است یک چیزی را رجحان شرعی ندارد متعلق نذرش قرار بدهد. اگر می فهمید اضافه می کرد. من اگر نذر کردم امروز را که روز عید است روزه بگیرم، اگر می فهمیدم که امروز باطل است فردا را روزه می گرفتم، ولی چون نفهمیدم روزه عید قربان را نذر کردم. این را نباید بگوییم که پس صحیح ولیکن بر ای فردا واقع میشود. چون اگر می فهمیدم فردا را نذر می کردم. این روزه نذر باطل است.

تشخیص این خیلی مشکل است که ما بفهمیم که متعلق نذر در مواردی که قید نیاورده است لفظاً، آیا متعلق نذر عبارت از چیز صحیح است و این که ذکر کرده خطا در علم است و اشتباه کرده است صحیح را یا همین که نذر کرده و متعلق نذر شده است به نحوی است که اگر می فهمید عوض میکرد و البته خطا منشأ شده است که این را متعلق قرار داده است و الا اگر می فهمید متعلق را عوض می کرد. این تشخیصش خیلی مشکل است. من خیال می کنم که اصلا این دومی است که خطا کرده است.

دیگران هیچ کدام این تفصیل را نمی گویند. روز عید قربان است و نذر می کنم که این روز را روزه بگیرم. کمتر کسی است که اگر می فهمید حرام است باز میگفت روزه میگیرم، ولی شما می گوید اگر کسی روز عید قربان را نذر کرد روزه بگیرد این باطل است و او یک روزه باطلی را نذر کرده است. در روایات دیگری هم هست ــ نه این که می خواسته است خلاف شرع انجام بدهد. اگر می فهمید آنها را ذکر نمی کرد ــ حضرت نمی فرماید: یکی دیگر [حساب می شود]، مگر بعضی از موارد که مختلف است. بعضی از جاهایش روی یک جهت دیگری است. خلاصه این دو صورت باید تفکیک بشوند.

خلاصهاش این شد که اگر می فهمید، می گفت بر این که سه روز باشد؛ ولی نفهمیده و گفته است: دو روز باشد، آیا این که قید نزده است انصراف پیدا می کند خودش به صحت، یعنی سه روز و در حقیقت ارتکازش این است که به سه روز برگشت کند، یا نه، نذرش نذر یک روز و دو روز است و خطا منشأ شده است که یک روز و دو روز را نذر کرده است و اگر می فهمید سه روز را نذر می کرد. فرض اول اگر باشد باید بگوییم اصلاً منذورش عبارت از سه روز بوده و خودش نمی دانسته است و خیال می کرده است که تحقق منذورش با یک روز و دو روز حاصل می شود. مثل این که اگر از اول گفته باشد: نذر اعتکاف صحیح یک روز صحیح یا دو روز صحیح را انجام می دهم، این خودش برگشت می کند به سه روز. اشتباه کرده است و خودش خیال نمی کند که برگشت میکند ولی واقعاً برگشت می کند. این را باید ذوق عرفی انسان بفهمد که از این تعابیر چه چیزی استفاده می شود، از قید صحت استفاده می شود یا قید ندارد و اعتقاد به صحت منشأ شده است که این نذر را چنین کرده است. قید اگر باشد از اول منذور سه روز می شود. قید نکرده باشد منذور همین یک روز و دو روز می شود لیکن خطا است.

شق سوم:

صورت دیگر این است که بشرط لا باشد. می گوید: به قید عدم زیاده بجا میآورم. می گوید: من این را بجا بیاورم و زیاده هم بجا نیاورم. این بشرط لا بودن دو صورت دارد: یک مرتبه این است که بشرط لا به این معناست که اگر من بخواهم با زیاده بجا بیاورم وفا به نذر نشده است؛ چون من گفتهام یک روز و بیشتر از یک روز نه. یک مرتبه بشرط لا یعنی آنکه منطبق عنوان نذر من است به یک روز و دو روز منطبق است نه به سه روز.

مثلا اگر کسی گفت: شما یک رکوع بکنید، این دو صورت دارد: یک مرتبه این است که رکوع بشرط لا است، به این معنا که اگر سجود کرد دیگر امتثال و وفا نکرده است، چون یک رکوع بدون سجود گفته است. یک نوع بشرط لا بودن هم که لا بشرط نیست این است که گفته است رکوع بجا بیاور و رکوع یک عنوانی نیست که به مجموع رکوع و سجود صدق کند، حدّ و مرز دارد، اگر بجا آوردی یک چیز زیادی است و مبطل هم نیست. و مثلا یک مرتبه نذر می کند انسان دو روز روزه بگیرد یا سه روز روزه بگیرد. یک مرتبه این است که نذر میکند چند روز روزه بگیرد. چند روز انطباقش به سه روز و چهار روز و دو روز مثلاً ـ به این است که همه مصداق برای آن هستند. اگر کسی گفت: من یک روز روزه بگیرم لا بشرط از این معنا باشد که اگر چند روز دیگر هم گرفت مشکلی نداشته باشد، ولی مصداق برای این منذورش همان یک روزش است. اگر دو روز روزه گرفت یا پنج روز روزه گرفت، این پنج روزش یکی از مصادیق نیست. مثال دیگر این که اگر مولا ـ به یکی گفت: به فقیر پول بده، اگر ده تومان یا بیست تومان پول داد، هر دو مصداق پول و مصداق واجب است. اما اگر گفت ده تومان بده به او و منظورش این نبود که بیشتر داد ضرر بزند. این بیست تومان داد، این بیست تومان مصداق برای وفا به نذر نیست، ده تومانش وفا به نذر است. آن یکی دیگرش تبرع است و اشکالی هم ندارد.

ص: ۶۹۳

در اینجا هم شخصی که می خواهد نذر کند یک روز و دو روز را یک مرتبه به عنوان لا بشرط است. یعنی من بیش از یک روز روزه بگیرم. اقلش دو روز است که اگر من سه روز هم گرفتم مصداق برای همان منذور من است. منذور من کلی بود و اینها هم مصادیقش هستند. یک مرتبه شخص نذر که می خواهد بکند یک روز را نذر می کند. دو روز را نذر می کند که اگر سه روز یا ده روز گرفت دو روزش مصداق برای منذور است و آنهایی دیگر اصلاً مصداق نذر نیستند. ایفای به نذر به همانها است.

پس دو روز اگر بشرط لا باشد که یعنی اگر گفتند: سوم را بجا بیاورم آن نباشد. این نوع. یک نوع دیگر این است که مقدار منذورش عبارت از دو روز است و سه روز اگر بجا آورد مصداق برای منذور نیست. و مصداق منذور همان دو روز اول است.

روشن تر این است که بگوییم: یک مرتبه لا- بشرط به این معنا است که می شود حتی جامع باشد نه بشرط لا ـ چون مورد کلام سید لا- بشرط به آن معنایی که مجموع هم مصداق باشد نیست ـ اگر ما فرض کنیم کسی گفت: من چند روز را اعتکاف کنم و اقلش دو روز است. دو روز یا بیشتر من اعتکاف کنم. این چه حکمی دارد؟ این به نظر ما باطل است.

اگر آن بشرط لا باشد که باطل است و جامعی که هم با دو روز و هم با بیشتر از دو روز منطبق است، این هم باطل است. آقای خوئی می فرماید: مصداق یک شیء هست و صحیح است. خود ایشان در جای دیگری دارند ـ و ما هم مکرر عرض کردهایم ـ قاعده اقتضا می کند باطل باشد مگر یک حدیثی بیاید تصحیح کند.

علتش عبارت از این است که شخصی که نذر کرده است، فرض این است که اعم از صحیح و فاسد را نذر کرده و گفته است بر اینکه لله علیّ که یا دو روز یا سه روز را من بجا می آورم که دو روزش باطل و سه روزش صحیح است. ادله نذر می گویند: آن که تو نذر کردهای واجب است، نه اخص از آن و نه اعم از آن. آیا می خواهد بگوید با «اوفوا بالنذور» که تو نذر اعم را کردهای ولی اخص واجب باشد بر تو؟ یعنی سه روز واجب باشد؟ این را «اوفوا بالنذور» نمی گوید. اگر بگوییم: «اوفوا بالنذور» می گوید با همان اعمیت من امضاء می کنم، این خلاف فرض شرع است. چون دو روز را شارع مبنایش این نیست که امضاء کند. پس حکم به بطلان می شود. پس اگر لا بشرطی شد که اگر از او بپرسند میگوید: چه دو روز چه سه روز، این باطل میشود. و اگر مهمل باشد، مثلاً دو روز را گفته است و هنوز درست فکرش را نکرده است که دو روز تنها باشد یا دو روز ضمیمه به سه بشود، این مهمل هم فائدهای ندارد و آن هم باطل است. پس بنابراین اکثر صور باطل است. سید این تفصیل را قائل نشده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

توضیحی بیشتر در صور مختلف اعتکاف منذور ۹۱/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

توضیحی بیشتر در صور مختلف اعتکاف منذور

صورت اول:

کسی که نذر کرده است که یک روز یا دو روز اعتکاف انجام بدهد و مقصودش هم اعتکاف شرعی است، این را سید می فرماید: صوری دارد. لیکن ما یک مقداری اوسع می خواهیم راجع به صور بحث کنیم. یک مرتبه شخص می گوید آن اعتکاف صحیح شرعی را یک روز یا دو روز را من انجام می دهم. اگر درقصد صحت ومشروعیتی که دارای احکام خاصه است قید شد برای منذور، خود به خود و ثبوتا این منذور شخص بشرط شیء می شود. چون صحیح بخواهد باشد باید سه روز باشد و آن یک روز یا دو روز دیگر هم ضمیمه این می شود ثبوتاً. شخص وقتی که نذر می کرده است نمی دانسته است که این منذورش به چه شکلی منطبق می شود ولی بعد در ظرف عمل متوجه شد و عمل کرد بر طبق همانی که شرع گفته بود، این صحیح است و اشکالی در آن نیست، چون صحیح منعقد شده است و عملاً هم که بعداً متوجه شد صحیح بجا آورده است.

ص: ۶۹۵

صورت دوم:

صحت و مشروعیت قید منذور نیست، بلکه منذور این است یک روز یا دو روز را من بجا بیاورم. در این صورت یک روز یا دو روز مباین با سه روز است و این مباین را انسان نذر می کند. البته منشأ این نذر مباین تخیل این است که این یک روز و دو

روز، خودش مشروع است شرعاً و احکام خاصهای دارد. این اعتقاد حیثیت تعلیلی شده و منشأ شده است که این را نذر کند. در این مورد از اول می گوید من یک روز بدون زیاده را بجا می آورم. یک روز بدون زیاده را قید در منذور می کند. اما در قسم اول در منذور چنین قیدی نمی کند، بلکه اعتقاد خارجی اش این است. منذورش مقید به عدم زیاده نبوده است تا منذورش غیر مشروع باشد، بلکه معلومش عبارت از چیزی بوده است که خیال می کرده است صحیح است ولی واقعش باطل بوده است.

[اما دراین صورت دوم ولو] قید عدم الزیاده در کار نبوده باشد بلکه معتقد بوده است به عدم زیاده. و اصلاً آن که مشروع است عبارت از عدم الزیاده است و مشروع بودن هم داعی شده است برای این که انسان آن را بیاورد. در این مورد تقییدی نشده است ولی بالأخره خود موضوع تخصص داشته و خاص بوده است و این امر خاص هم مشروع شرعی هم نبوده است، این باطل می شود. مثلاـ اگر کسی نذر کرد یک رکعت نماز بجا بیاورد ولی اثر مترتب به نماز دو رکعتی یا سه رکعتی یا چهار رکعتی می شود، ولی این شخص منذورش یک رکعت بود و این مشروعیت نداشت ــ و قید هم نبود تا بگوییم: این یک رکعت صحیح لازمه اش این است که دو رکعت و یا سه رکعت و یا چهار رکعت بشود. این متعلق نذرش مشروعیت ندارد و ادله «أوفوا بالنذور» این را نمی گیرد ولو اینکه قید عدم الزیاده نشده باشد ولی ذاتاً مباین است یک رکعت با دو رکعت و از طرف دیگر او ثبوتاً و اثباتاً دو رکعت را نذر نکرده بود و قید صحیح را هم نکرده بود تا بگوییم این ثبوتاً برگشت می کند به بشرط شیء. این موضوع برای باطل می شود ولو قید عدم الزیاده نشده باشد. در عروه می فرماید: قید عدم الزیاده نشده باشد می شود صحیح. اینگونه نیست چون در اینجا قید عدم الزیاده یا قید الزیاده ثبوتی که ــ لازمه اش قید ثبوتی زیاده است ــ هیچ کدام نشده است پس این هم باطل است؛ چون این منذور شخص مباین با چیزی است که ذی صلاح است و چیزی هم که ذی صلاح و راجح نباشد نذر به آن منعقد نمی شود.

ص: ۶۹۶

صورت سوم:

شخص نذر کرده است به قید عدم الزیاده. در این صورت اگر بجا آورد اصلاً مخالفت کرده است با خود نذر اگر با زیاده بجا آورد. ثبوتاً و اثباتاً مخالفت کرده است با خود نـذر، نه با ادله «أوفوا بالنـذور». چون خلاف آن چیزی را که جعل کرده و انشاء کرده بوده است انجام داده است.

صورت چهارم:

شخص از اول که می گویـد: دو روز من اعتکـاف می کنم از بـاب اقل المنـذور است. منـذورش این است که کمتر از دو روز نباشد. در این صورت قهراً موضوع یک معنای عامی می شود که بعضی از مصادیقش مشروع است و آن این است که بیشتر از دو روز باشد و بعضـی از مصادیقش غیر مشـروع است. این هم به عقیده ما باطل است. برای این که با ادله «أوفوا بالنذور» نمی توانیم این را تصـحیح کنیم و روایت خاصـی هم در مسئله نیست. چرا بـا «أوفوا بالنـذور» مـا نمی توانیم این را تصـحیح کنیم؟ علتش این است که «أوفوا بالنـذور» می گویـد همانی که شـما تعهـد کردهاید همان را باید ایفاء کنید. اگر کس نذر کرد یک پولی به فقیری بدهـد و دیگر قیـد این که فقیر متقی باشـد یا غیر متقی، نکرد و تصـریح کرد به این که یک فقیری باشد، مورد تعهـدش قسم خاصـی از فقیر نیست، شارع به آن اطلاقی که این نـذر کرده است امضاء نمی کند؛ چون فقیر، در این فرض اگر تقوا نداشـته باشـد پول دادن به او مثلا مصـلحت نـدارد و راجح نیست. شارع به اطلاقه آن را امضاء نمی کند. شارع یک قسـم خاصش را خواهد گفت که شما بجا بیاورید. البته اگر یک نص خاصی وارد بشود اشکالی ندارد که بگوید: شما مطلق را نذر کردیـد و تخییر بین دو فرد را گفتیـد، من می گویم این لغو نیست. شـما آن فرد راجحش را بجا بیاور. ولی چون دلیل خاصـی نیسـت، ادلـه عـامه می گوینـد آن را کـه تـو تعهـد کردهـای من آن را امضـاء می کنم. امـا در اینجـا چـون آن را که من تعهد کردهـام، ثـابت شـده است که شـارع امضـاء نکرده است و آن را که صـلاحیت امضاء را دارد قسم خاصـی است که آن مورد تعهد من نیست، قهراً این می شود باطل. (۱) - (۲)

ص: ۶۹۷

۱- (۱) پرسـش:...پاسخ استاد:) اگرمنذور این اوسع از آن است که در ظرف عمل می آید آن منعقد نیست. نذری را که کرده است برای اعم از این که در ظرف عمـل این راجـح باشـد یـا در ظرف عمـل مرجوح باشـد از نظر این فرقی نیست و این منعقد نمی شود. پس شـخص اعتکافی را که دو روز نذر می خواهد بکند، دو روز نذر بکند، اگر قید نداشـته باشد رجحان پیدا نمی کنـد. یک دلیل خاصـی هم وروایتی نیست که بگویـد شـما دو روز را اگر نذر کردید حتی قید صـحت هم نبود و مراد اقل دو روز بود صـحیح است، شـما سه روز بجـا بیـاورد. این روایت خـاصه می خواهـد و ادله عامه «أوفوا بالنـذور» کفایت نمی کنـد. تعجب از آقای خوئی است که می فرمایـد: یک مصـداقی از منـذور که راجـح باشـد، نـذر این منعقـد می شود، با این که نظیر همین را در جاهای دیگر تصریح کرده است که منعقد نمی شود. «أوفوا بالنذور» این را دلالت نمی کند. روایت خاصی هم که در کار نیست که تخصیصی بزنند به آن ادله یا به وسیله آن روایت خاص آن موضوع تغییر کند.

۲- (۲) (پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) آنکه تو تعهد و نذر کرد ه ای که برای یکی از این هزار نفر باشد، شارع بگوید: به این یکی

بده، این را «أوفوا بالنذور» نمی گوید. این تخصیص «أوفوا بالنذور» است اگر شارع گفته باشد. ممکن است بگوید ولی روایت خاصه می خواهد.

صورت پنجم:

یک صورتی که آقایحکیم آن را صحیح دانسته است ولی ما صحیح نمی دانیم این است که مهمل باشد. مهمل ثبوتی باشد، نه این که در لفظ نیاورده و ثبوتاً مقید باشد. به نحوی که اگر از او بپرسند: شما چه چیزی را می خواهید بگویید، آیا دو روزه را می خواهید بگویید یا سه روزه را؟ می گوید: باید فکرکنم. مثلاً در این که صحیح را میگوید یا غیر مشروع را می گوید باید فکر کنم. در ارتکازش هم نیست و قیدی هم نزده است و برای تقیید به یک جهتش او باید فکر کند. دلیلی هم نداریم. چون می گویند: آن باید متصف به رجحان باشد. فی الجمله اگر بعضی از افرادش راجح باشند ادله ای که اثبات کند شما راجح را نذر کردید نمی گیرد. چون مهمل است. یک مرتبه این مهمل بالاتکاز مقید است آن بشرط شیء است؛ ولی اگر فکر باید بکند که آیا مقیدش بکند یا نکند، این منعقد نمی شود. (۱)

مسئله(۸):

«لو نذر اعتکاف ثلاثه أیام معینه أو أزید فاتفق کون الثالث عیداً بطل من أصله و لا یجب علیه قضاؤه، لعدم انعقاد نذره لکنه أحوط».

ص: ۶۹۸

۱- (۳) (پرسش:...پاسخ استاد:) این موضوع را که آیا کدام یک از این ها هست. بین دو وصفین بر خلاف هم باشند، این را ممکن است کسی در این صورت بگوید که اگر یکی از اینها که قید بشرط لایی زده است برای این است که آن مقصود اولی را خیال می کرده است مثلاً منطبق می شود با این بشرط لای اش. طبق این تخیل بوده است. ممکن است در اینجا بگوییم آن مقصود اولی ملاک است. این یک چیز دیگری است که ممکن گفته بشود.

دراینجا چرا باطل است؟ خواسته اند بگویند: روز سوم چون عید است، در حالی که سه روز متصل را شخص باید بجا بیاورد، پس این باطل است و این نذر، نذری است که فایده ای ندارد. ولی یک احتمالی هست که نذر فی الجمله صحیح بوده و قضاء لازم داشته باشد ولو اداء لازم نباشد. صحیح علی وجه الاطلاق نیست ولی لغو نباشد و قضاء لازم باشد. این احتمال هست. این احتمال را طبق این جهت آقای حکیم به یک نحوی بیان کردهاند. آقای خوئی هم به یک نحو دیگری. من هم آن فرمایش آقای خویی در ذهنم بود و خیال می کنم آن درست باشد.

آقایحکیم برای این احتمال دو وجه ذکر کردهاند. یک وجهش را رد کردهاند و یک وجهش را هم مثل این که در آخر آن را ردش نکرده و تمایل پیدا کردهاند. وجه اول این که چرا احتیاط کند و بجا بیاورد و روزه دیگری بجا بیاورد تا سه روز بشود با این که روز سومش باطل است، قضاء کند، ایشان می فرماید: کسی که می خواهد چنین نذری کند این محتمل است که به نحو تعدد مطلوب باشد. یعنی کأنّه نذر می کند برای این که سه روز صحیح را بجا بیاورم و سه روز صحیحی که همین امروز و فردا و پس فردا بجا بیاورم. امروز و فردا و پس فردا چون روز سومش باطل می شود؛ ولی اصل آن که من روز صحیح بجا بیاورم، آن باطل نیست. چون این احتمال در کار هست، پس بنابراین شاید این قضاء لازم باشد، یعنی کأنّه آن دو روز باطل است و آنگاه بعد از روز عید، یک سه روزی اعتکاف بکند. ایشان بعد می فرماید: این با کلمه قضاء نمیسازد. چون عبارت این است: «لا ـ یجب علیه قضاؤه، لعدم انعقاد نذره لکنه أحوط». ضمیر لکنه برگشت می کند به قضاء ، یعنی لکن احتیاط در این است که قضاء کند. [در حالی که] اگر تعدد مطلوب شد قضاء نیست.

ص: ۶۹۹

این که ایشان به این اشکال کردهاند که تعدد مطلوب مراد نیست. اصل این که آیا مراد سید این است؟ قطعاً مراد این نیست. چون اگر از مرحوم سید استفتاء کرده باشند یک مسئله ای را ممکن است بفرماید: احتیاط این است که قضاء کند چون من احتمال می دهم که آن شخصی که چنین نذر کرده است مرادش به نحو تعدد مطلوبی بوده است. در این صورت احتیاط استحبابی کرده است در جواب استفتاء. این درست است؛ ولی در مسئله ای که در عروه ایشان می خواهد عنوان کند فروض مسئله باید حساب بشود: یک مرتبه کسی است که می داند به نحو وحدت مطلوب نذر می کند ـ نه تعدد مطلوب ـ همین سه روز را نذر کرده و غیر این سه روز اگر باشد اصلاً نمی خواهد انجام بدهد. یک صورتش این است که خودش شک می کند که من آن وقتی که نذر کردم آیا به نحو وحدت مطلوب بوده است یا به نحو تعدد مطلوب. این سه صورت را حکمش را باید بیان کند. حکم آن که تعدد مطلوب است این است که باید بعداً بجا بیاورد. اگر وحدت مطلوب بود باطل است. اگر محتمل بود باید بگوید فتوا بر عدم وجوب است، طبق اصاله البرائه، ولی احتیاط این است که بجا بیاورد.

اما اصل این که آقای حکیم اشکال کرده است به این فرض، این اشکال وارد نیست. چون خود قضاء به احتمال قوی تعدد مطلوب است ولو قضاء به امر جدید استفاده بشود ولی باز تعدد مطلوب است، چون فرق ما بین قضاء و کفاره این است: شما یک مرتبه می گویید فلان اتفاق اگر افتاد، یک روز دیگر یا یک ماه دیگر باید کفارهاش را بجا بیاورد. یک وقت هم می گوید: قضاءش را باید بجا بیاورد. کفاره مباین با آن شیء فائت است، ولی قضاء عبارت از همان فائت است البته در غیر وقتش. خودش کلمه قضاء که گفته است. قضاء مناسب با تعدد مطلوب است و دو مطلوب دارد: مطلوب اولی با یک خصوصیتی است و مطلوب ثانوی است که آن خصوصیت را ندارد. این یک وجه که آقایحکیم ذکر کرده اند و خودشان قبول نکرده اند. ما هم این وجه را می گوییم درست نیست ولی نه به آن مناطی که خودشان قبول نکردهاند. بلکه طبق آن مناطی که ما عرض کردیم که اینجا در مقام جواب استفتاء نیست تا ما بگوییم این احتمال هست، این در عروه است و باید شقوق مسئله بیان بشود اگر مراد این بود.

یک فرض دیگر این است که ما این احتمال ثبوتی را می دهیم که اگر کسی دو روز اعتکاف کرد اقتضاءاً مصلحت این باشد که روز سوم را هم بگیرد. الا این که لمانعٍ شارع فرموده است این صحیح نیست. اگر اقتضاءاً باشد و مانع سبب شده باشد که شارع امر فعلی نکرده است، پس قضاء باید بشود. مثل (مَنْ كانَ مَرِيضًا أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ) است که در روایات هم وارد شده است در این موارد قضاء می کند و از آن تعبیر به قضاء دارد. مثلاً حائض را می گوید: صومش را قضاء می کند. با این که امر فعلی ندارد ولی امر شأنی و اقتضائی دارد که در اثر ابتلا به مانع فعلیت پیدا نکرده است. آنگاه قضاء تابع حکم اقتضائی است نه تابع امر فعلی.

بعد ایشان می فرمایند: دلیلی برای اثبات این مطلب ما نداریم. ما دلیل نداریم که اقتضاءاً صلاح، چنین چیزی هست. در هر احتمالی احتیاط های استحبابی نمی کنند. مثلا احتمال هست که نماز شب واجب باشد. در این احتیاط را نمی گوید. باید یک مطلب معتنابهی باشد. هر تصویری [تصویبی] که ملاک نیست بلکه باید یک مؤیداتی باشد تا این که شخص احتیاط

استحبابی بکند. لذا ایشان تعبیر می کند که یک چنین چیزی ثابت نیست. البته به حسب ظاهر این تعبیر آقای حکیم یک قدری تسامح دارد، چون اگر ثابت باشد، احتیاط استحبابی در آن نمی کنند و آنجا فتوا می دهند. احتیاط در همان مواردی است که ثابت نباشد. البته مراد ایشان این است که شبهه ای در این مطلب نیست که اگر دو روز را انسان بجا آورد لازم نیست روز سوم را بجا بیاورد، بدون نذر، بنابراین ایشان می فرماید: نسبت به اقتضائی دلیل نداریم و بعد می فرماید: ممکن است بگوییم نسبت به اقتضائی دلیل داریم، یعنی احتمالش هست. ایشان می فرماید: مثل حائض و مریض، همانجا هم این احتمال هست. و بعد هم «فتأمل» دارد. خلاصه عبارت آقای حکیم یک اندماجی دارد که عرض می کنم.

در این جا آقایخوئی یک فرمایشی دارد که ما آن را نمی فهمیم. ایشان می فرماید: اگر امر فعلی نشد فوتی هم در کار نیست، مثل حائض و مریض. در حالی که حائض و مریض قضاء دارند و قضاء هم برای فائت است و اصلاًباید فوت شده باشدتا قضاء کند. ایشان می فرماید: چون امر فعلی ندارد مانند آنها پس قضاء ندارد. ما این را نفهمیدم. شاید غلطی واقع شده و سهو قلمی یا سهو بیانی شده است. ایشان خواسته است نفی اقتضاء را هم بکند، می فرمایند: اقتضاء هم در کار نیست به دلیل اینکه حکم فعلی در کار نیست. این چه استدلالی است؟! نفی حکم فعلی شده است برای نفی حکم اقتضائی! در حالی که (مَنْ كانَ مَرِيضًا أَوْ عَلى سَفَرٍ) امر فعلی ندارد ولی اقتضائی دارد. حائض روزه را باید قضاء کند، این امر فعلی ندارد ولی اقتضائی دارد. این چه فرمایشی است آن را نفهمیدیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

«مسأله: لو نذر اعتکاف یوم قدوم زید بطل إلا أن یعلم یوم قدومه قبل الفجر و لو نذر اعتکاف ثانی یوم قدومه صح و وجب علیه ضم یومین آخرین» یکی از شرایطی که برای انعقاد نذر معتبر است، این است که آن منذور قابل اجراء باشد. حال اگر کسی نذر کند که روزی که زید از مسافرت می آید، معتکف باشد، اگر این شخص قبل از طلوع فجر آگاه بشود که زید آمده است، همان روز را روزه می گیرد و معتکف می شود. شرط اعتکاف هم که روزه گرفتن در آن روز است، پس مشکلی وجود ندارد. نذرش هم صحیح است. ولی اگر روز آمدن زید را نداند، یوم قدوم زید را نداند، این نذر باطل است، چون این نذرش قابل امتثال نیست. مگر اینکه یوم قدوم منظورش نباشد، بلکه فردای یوم قدوم مورد نظر او باشد. امروز را نمی دانم زید می آید یا نه، امروز را نمی توانم امتثال کنم، ولی صبر کردم و زید آمد و اگر فردا را بخواهم روزه بگیرم مانعی وجود ندارد، متعلق نذر اگر فردا باشد، مانعی وجود ندارد و نذر صحیح است و باید فردا را روزه بگیرد و دو روز دیگر را هم به آن ضمیمه بکند. چون اعتکاف شرعی را نذر کرده است، قهراً باید سه روز کامل روزه بگیرد. این فرمایشی است که در متن آمده است.

ص: ۷۰۲

(پرسش از تمام شدن مسئله قبل و پاسخ استاد:) مسئله قبل تمام شد و عرض کردیم که کلام آقای خوئی (ره) تمام شد و گفتیم که ما نفهمیدیم که ایشان چه می فرمایند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) ما عرض کردیم که صحیحه علی بن مهزیار دلالت می کند و منشأ احتیاط شده است. یک چیزی به ذهن من آمده بود که وقتی مراجعه کردم، دیدم که ایشان هم همین را می فرمایند، ولی ضمناً بیاناتی دارند که ما آن بیانات را نمی فهمیدیم والا صحیحه را که من عرض کردم که ایشان چه می خواهند بفرمایند. این مطلب بر فرض این است که صحیحه درست است.

مرحوم آقای حکیم (ره) در این مسئله اشکالی دارند. ایشان می فرمایند که چرا نذر در اینجا مُنجَّز و واجب الوفاء نباشد؟ هر چند که بخاطر ندانستن موضوع، انسان نتواند به نحو تفصیل به آن شیء منجز عمل بکند. مثلاً من نذر می کنم که از یک مجتهدی تقلید بکنم و به تفصیل نمی دانم که مجتهد چه کسی است و موضوع مردد بین دو نفر شد، در این صورت بنابراینکه احتیاط لازم باشد، چرا انسان بگوید که این نذر باطل است؟! انسان احتیاط می کند و هر دو را انجام می دهد. آقای حکیم(ره) می فرمایند که اگر نذرکننده نمی داند که زید کی می آید، ولی بالأخره می آید، درعرض یک هفته، یک ماه، یک سال، بالأخره خواهد آمد و انسان باید در امور تدریجی احتیاط کند و تمام اطراف شبهه را بجا بیاورد، «عملاً بالعلم الاجمالی». چرا بگوییم که این نذر باطل است و باید آن را کالعدم به حساب بیاوریم؟! این اشکال مرحوم آقای حکیم در اینجاست.

ص: ۷۰۳

مرحوم آقایخوئی(ره) هم در اینجا اشکالی دارند که خیلی طول داده اند. ایشان می فرمایند که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی علت تامه است. اگر انسان نسبت به جامع بین افراد شبهه علم داشته باشد و آن جامع معلوم برای انسان باشد، مخالفت با آن جامع ــ که به ترک کردن هر دو طرف شبهه محقق می شود ــ به حکم عقل جایز نیست و با علم تفصیلی هیچ فرقی ندارد. و اگر یک اصلی مخالفت قطعیه را اقتضاء بکند، آن اصل ساقط می شود و مورد عمل قرار نمی گیرد. اما علم نسبت به موافقت قطعیه مقتضی است، یعنی اگر مانعی در کار نبود، اصلی جاری نشد، یا ذاتاً و یا در اثر ابتلاء به معارض، در این صورت مقتضی کار خودش را انجام می دهد و مخالفت جایز نمی شود حتی مخالفت احتمالی. در این صورت احتمال مخالفت هم مُنجّز می شود، البته به نحو اقتضاء نه علیت. و اما اگر اصلی از اصول جاری شد، مانع تأثیر این مقتضی در ایجاد فعلیت میشود. بعد ایشان می فرمایند که ما در اینجا اصل استصحاب را جاری می کنیم و معارضی هم در بین نیست، پس در نتیجه آن طور که آقایحکیم(ره) فرمودند در اینجا تنیجیزی حاصل نمی شود، زیرا جاری شدن اصل استصحاب جلوی فعلیت مقتضی را می گیرد. این امر تدریجی اینگونه است که من قبل از طلوع فجر نمی دانم که آیا زید امروز می آید، تا من روزه بگیرم و معتکف بشوم، یا نه؟ استصحاب عدم نسبت به امر استقبالی جایز است. «لاتنقض الیقین بالشک» اعم از این است که متیقن من سابق باشد، حال باشد و یا استقبالی باشد. در اینجا استصحاب جاری است. من می گویم که این شخص تا طلوع فجر نخواهد آمد، قهراً امروز من وظیفه ندارم که روزه بگیرم و معتکف بشوم، فردا هم همینطور استصحاب می کنم، پس فردا هم همینطور... علم اجمالی من مثلاً برای یک هفته بوده است، من نذر کرده بودم که روز قدوم زید معتکف بشوم، قدوم زید هم در عرض یک هفته محقق می شود. مرحوم آقایخوئی(ره) می فرمایند که در اینجا ما شش روز را استصحاب میکنیم و هیچ اشکالی هم وجود ندارد، اما روز هفتم را دیگر نمی توانیم استصحاب بکنیم و بگوییم که زید در شش روز قبل نیامده، امروز هم نمی آید. استصحاب در روزهای قبل محذوری ندارد، اما در روز هفتم جاری نمی شود.

اینطور نیست که بگوییم به صِرف اینکه چون علم اجمالی داریم، بایـد موافقت قطعیه بشود. بلکه موافقت قطعیه فرع این اسـت که تعارض اصول بشود، یا اینکه مشکلی وجود داشته باشد و اصلاً اصل جاری نشود، گاهی ممکن است دو اصل جاری بشود و در نتیجه وجوب موافقت قطعیه از بین برود، ولی هر دو مطـابق اصـل باشـد، مثلاًـ وقتی که یقین داریم که یکی از این دو اناء متنجس است، منتهی انـاء سـمت راست سـابقه طهارت دارد و اناء سـمت چپ سابقه نجاست دارد، در این صورت طهارت این ظرف و نجـاست آن ظرف را استصـحاب می کنیم و قهراً بـا این معلوم بالاجمال موافقت قطعی نمی کنم. این اشـکالی نـدارد، چون به وسیله اصل، آن مقتضـی را از کار انداختیم. این امر هم گاهی به وسـیله دو اصل و گاهی هم به وسیله اصول مختلف است. این فرمایش آقایخوئی(ره) است که در اینجا اشکال می کنند.

یـک اشـکالی ابتـدائاً به این تقریب مرحومخوئی(ره) وارد می شود و آن این است که مـا بنابر فرمایش ایشان استصـحاب را در شش روز جاری کردیم، ولی در روز هفتم استصـحاب جاری نشد. حال سؤال ما این است که اگر استصحاب جاری نشد، چرا اصـل برائت جـاری نشود؟ همانطور که در روزهای قبل بالطبع لولاالتعارض شـما استصـحاب جاری می کردیـد، ما هم در روز هفتم لولاالتعارض اصل برائت را جاری می کنیم. منتهی به جهت اینکه ما می دانیم یکی از این دو اصل خلاف واقع است، در اثر تعـارض این دو اصل هر دو را کنار می گـذاریم. و محکوم بودن اصل برائت در برابر استصـحاب در جایی است که هر دو در یک مورد جاری بشونـد، مثل اینکه فلان چیز قبلاً واجب الاجتناب بوده، ولی الان من نمی دانم که واجب الاجتناب هسـت یـا نه، استصـحاب می گویـد که واجب الاجتنـاب است، در مقابـل، اصـل برائت می گویـد که واجب الاجتنـاب نیست، در این صورت استصـحاب مقدم بر اصل برائت است و حکومت پیدا می کند. اما در صورتی که استصـحاب در این اناء است و اصـل برائت هم در اناء دیگر، این استصـحاب بر آن اصل برائت تقـدم پیـدا نمی کنـد و اگر علم اجمالی پیـدا بکنیم که یکی از اینها درست نیست، سـقوط پیـدا می کننـد. پس این اشـکال ممکن است به آقـایخوئی(ره) وارد باشـد که در روز هفتم استصـحاب جاری نمی شود، ولی اصل برائت جاری می شود و ما دو اصل نافی داریم، نسبت به شـش روز اصل نافی ما استصحاب است، نسبت به روز هفتم هم اصـل نـافی مـا اصـل برائت است، یعنی بالـذات اصـل نافی داریم البته لولاالتعارض، این اصـلها تعارض کرده و تساقط می کنند، پس بنابراین باید احتیاط کرد.

این اشکال ابتداناً به ایشان وارد است. البته بر اساس بعضی از مبانی که ما آن را قبول نداریم می شود به این اشکال اینطور جواب داد که در شش روز دو اصل بلکه می توان گفت که سه اصل طولی داریم، اصل موضوعی عدم قدوم زید، یعنی استصحاب عدم قدوم زید، اصل عدم وجوب اعتکاف که اصل حکمی است و استصحاب می کنیم و اصل سوم هم اصل برائت از وجوب اعتکاف است که این هم اصل حکمی است.

اصل موضوعی براصل حکمی تقدم دارد، اصل حکمی استصحابی هم بر اصل حکمی برائتی تقدم دارد. این اصول طولی در مقابل یک معارض دارند و آن عبارت است از اصل برائت در روز هفتم، چون آنجا نه اصل موضوعی را می توانیم جاری بکنیم و بگوییم که در این هفت روز اصلاً نشده و نیست و نه اصل حکمی را جاری کرده و بگوییم که وجوب ندارد. پس یک اصل برائت در آنجا هست. آنوقت با بودن اصل حاکم نوبت به اصل محکوم نمی رسد، چه اصل حاکم با محکوم موافق باشد و چه مخالف. پس تا اصل موضوعی عدم قدوم زید را داریم، نوبت به اصل عدم وجوب اعتکاف نمی رسد، با استصحاب هم نوبت به اصل برائت از وجوب نمی رسد. در مقابل آن اصل اول ـ که عبارت از اصل موضوعی است ـ یک اصل برائتی در روز هفتم وجود دارد که با هم تعارض می کنند، وقتی که تعارض کردند، هم اصل روز هفتم ثابت می شود و هم اصل موضوعی این شش روز دیگر. دو تا اصل دیگر هم هست، استصحاب حکمی عدم وجوب نسبت به این شش روز جاری می شود. این بر این مبناست که ما بگوییم حکومت در اصول هست، چه موافق هم باشند و چه مخالف.

البته آقاینائینی(ره) می فرمایند که اگر تعارضی واقع شد، درست است که برخی از اصلها مثل اصل موضوعی حاکم بر دیگر هستند، موافقاً کان او مخالفاً، ولی در مسئله تعارض، همه با هم تساقط می کنند. آن مطلبی که ما در اصل سببی بر مسببی گفتیم این است که اصل سببی مقدم بر مسببی است، ولی در مواردی که با هم تعارض می کنند، یعنی اگر در یک طرف چند اصل وجود دارد و در طرف دیگر یک اصل، اصول یک طرف بیشتر باشد یا کمتر، همه اصول یک دفعه ساقط می شوند. آقاینائینی(ره) می فرمایند که در مقام ثبوت همه با هم ساقط می شوند. ما این را از قدیم نفهمیدیم، من الان به مطالب ایشان مراجعه نکرده ام، ما عرض می کردیم که شک ما نسبت به محکوم ملغی می شود، اگر ادله حاکم جاری باشد، بالتعبد شک در محکوم را از بین می برد، اگر اصل دوم که محکوم است بخواهد جاری بشود، موضوعش بالتعبد از بین رفته است و نمی تواند در عرض او جاری بشود. آن اصل برائتی که قبلاً جاری شد، دیگر با استصحاب حکمی بالتعبد موضوعش الغاء می شود. پس ما باید اول فرض کنیم که اصل حاکمی نیست که بالتعبد موضوع اصل محکوم موافق را از بین ببرد، بعد نوبت به تعارض برسد. آقاینائینی(ره) می گوید که همه با هم تساقط می کنند. ما که این را نفهمیدیم. از فرمایش ایشان قدر متیقن این مطلب استفاده می شود که استصحاب حکمی با اصل برائت حکمی با هم تساقط می کنند ولو در مقابلش یک اصل برائتی قرار گرفته باشد، هر سه با هم ساقط می شود. ما وجه فرمایش ایشان را نفهمیدیم.

ص: ۷۰۷

شاید هم کسی مبنایش این باشد که اگر اصول متعدد داشته باشیم به صورت حاکم و محکوم، حاکم مقدم بر محکوم می شود و در تعارض با آن طرف مقابل حاکم ثابت می شود و موضوع برای محکوم می شود و اصل جاری می شود. اگر هم اصول در عرض همدیگر بودند، همه با هم تساقط می کنند.

ولی عقیده ما این است که در اصل حاکم و محکوم مخالف، اصل حاکم مقدم بر اصل محکوم است. مثلاً درجایی که یکی سابقاً نجس بوده و الان نمی دانیم که نجاستش زایل شده است یا نه، در اینجا استصحاب نجاست بر قاعده طهارت که در مقابل اوست، تقدم دارد. ولی در جایی که سابقه قبلی اش پاک بوده و الان نمی دانیم که پاک است یا نه، استصحاب طهارت بر قاعده طهارت تقدم ندارد. هم «کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر» جاری است و هم « لاتنقض الیقین بالشک». هر دو در عرض هم جاری هستند. مختار ما این است. اینکه بگوییم در یک طرف اصل برائت داریم، یا اصل حکمی ــ که استصحاب عدم وجوب است ــ بخواهد جاری بشود و در نتیجه بگوییم که لازم نیست امروز روزه بگیرد و اعتکاف را انجام بدهد، مختار ما این نیست و به نظر ما همه این اصول با هم تعارض و تساقط می کنند و لازم است که احتیاط شود.

سؤال: آیا اصل موضوعی هم حاکم نیست؟

پاسخ استاد: بله اصل موضوعی هم حاکم نیست، در «لاتنقض الیقین بالشک» هم می خواهد بگوید که نقض یقین به شک در اثر مخالف است، نه در اثر موافق.

ص: ۷۰۸

در مواردی که نمی دانیم یک شیئی طاهر است یا نه، هم «کل شیء طاهر» که اصل حکمی است، جاری می شود، هم استصحاب عدم ملاقات این لباس با نجس ــ که اصل موضوعی است ــ جاری است، هم استصحاب عدم وجوب اجتناب از این لباس جاری است. همه این اصول جاری است. فرقی ندارد که اصل موضوعی باشد، حکمی باشد، استصحاب باشد یا برائت.

درجایی که دو ظرف آب پاک دارید که یا قطعاً پاک هستند یا با قاعده طهارت وامثال اینها، یک قطره نجاست در یکی از اینها افتاد و شما نمی دانید که داخل کدامیک از اینها افتاد، در این صورت امام می فرمایند که «یهریقهما و یتیمم» میفرماید که هر دو را بریزید کنار، یعنی دو انائی که وظیفه شما این بود که با آنها معامله طهارت بکنید، الان دیگر نمی توانید با آنها معامله طهارت بکنید.

اگر آن چیزی که ما عرض کردیم نباشد، امام باید تفصیل قائل می شد که آیا هر دوی آنها بالعلم الوجدانی پاک بوده است، یا یکی از آنها بالعلم الوجدانی و دیگری با قاعده طهارت پاک بوده اند. در صورتی که یکی بالعلم الوجدانی پاک باشد و دیگری با قاعده طهارت و شما هم علم اجمالی پیدا کردید که نجاست در یکی از اینها افتاده است، لازم نیست که آب هر دو ظرف را دور بریزید «یهریقهما و یتیمم»، بلکه شما با همان ظرف آبی که علم وجدانی به طهارت آن دارید، معامله طهارت می کنید. چرا؟ برای اینکه هم استصحاب طهارت دارد و هم قاهده طهارت ولی ظرف طرف مقابل آن فقط قاعده طهارت دارد و استصحاب با قاعده طهارت طرف مقابل سقوط پیدا می کند و قاعده طهارت در این ظرف جاری است. امّا امام یک چنین تفصیلی نداده است. از همینها و از مفهوم نقض ــ که انجام دادن اثر مخالف است نه اثر موافق ــ میفهمیم که این تعبد ناظر به آنها نیست.

ص: ۷۰۹

(پرسش:...پاسخ استاد:) ما هم میگوییم که برائت در روز هفتم جاری نیست، عقیده ما این است که اصل برائت در روزهفتم با استصحاب در آن شش روز تعارض می کند و تساقط می کند و ما قائل به احتیاط هستیم.

(سؤال:) همین مباحث در روز یوم الشک اول ماه رمضان هم جاری است؟

(پاسخ استاد:) نه، در یوم الشک یقین داریم که فردا ماه رمضان است و باید روز بگیریم، علم تفصیلی به وجوب آن وجود دارد. اما اگر یک چیزی برای اول ماه نذر کردم، داخل در علم اجمالی می شود و باید مراعات کرد.

در ذهن من این مطلب است که همه این بحثها مبتنی بر تصوری است که آقایخوئی(ره) در مسئله بیان کرده اند و ما هم بر اساس آن اشکال می کردیم، ولی اصل کلام سید یک مطلب دیگری است که به شکل دیگری باید بحث بشود.

(سؤال:) اینها همه بر اساس مبنای قوم در نحوه تنجیز علم اجمالی است والا بر اساس نظر شما که قائل به الغاء خصوصیت از اخبار خاصه هستید، این بحثها نمی آید و آن بستگی دارد به اینکه بشود در تدریجیات الغاء خصویت بکنیم یا نه.

(پاسخ استاد:) بله بحث در خیلی از فروع علم اجمالی مبتنی بر الغاء خصوصیت است. این مبنایی بود که آقایداماد(ره) قائل به آن بود و ما هم پذیرفتیم، ولی می خواستیم غیر از آن مبنا راههای دیگری را بگوییم.

(سؤال:) آن استصحاب روز دوم اساساً بواسطه آن استصحاب روز اول است،آیا چنین استصحابهایی برقرار است؟ یعنی اگر بین متیقن سابق با مشکوک فاصله بیافتد، استصحاب برقرار است؟

پاسخ استاد: اشکال ندارد، از اول متیقین را بدون فاصله استصحاب می کنیم تا آخر، عین خودش را استصحاب می کنیم، استصحاب حکم ظاهری نیست، استصحاب حکم واقعی است، دیروز هم می گوییم حکم واقعی قبلاً بوده است، امروز هم می گوییم حکم واقعی قبلاً بوده، ولی نمی دانیم تا اینجا ادامه دارد یا نه؟ استصحاب در تمام این زمان کشیده شده است تا رسیده است به اینجا.

مطلب دیگری که می خواهم عرض کنم این است که اصل کلام سید و موضوع کلام ایشان درست مشخص نشده است. ایشان می فرمایند که اگر مورد نذر این باشد که اگر روزی زید آمد، من فردای آن روز را روزه بگیرم. ایشان می فرمایند که این روزه صحیح است، این نذر صحیح است و دو روز دیگر را هم باید به فردا ضمیمه بکنند تا اعتکافش کامل شود. پس معلوم می شود که مراد از قدوم این است که پیش شخص بیاید و در وقت قدوم و آمدن زید شخص میفهمد که آمده است، ولی قبل از قدوم نمی داند که آن روز خواهد آمد یا نه، تا از صبحش معتکف بشود و روزه بگیرد. اشکال در ماقبل قدوم است و الا آن وقتی را که پیشش می آید، آن وقت را که می داند.

آنوقت در این فرض اگر کسی استصحاب روز اول را جاری کرد، روز دوم را هم جاری کرد تا رسید به روز ششم و در روز آخر هر چند هنوز زید را ملاقات نکرده است، ولی یقین دارد که امروز خواهد آمد و این علم هم خطا نیست، این هم مفروض است که می داند در یک روز از این هفته خواهد آمد، آن شش روز را که نیامد، پس روز هفتم قطعاً خواهد آمد، اینجا دیگر جای اصل برائت نیست، این اشکالی که بگوییم اینجا اصل برائت جاری می شود، بخاطر غفلت از این است که امروز که روز آخر است قطعاً زید خواهد آمد، بنابراین اصل برائتی نیست تا تعارض بشود با آنهای دیگر. آقایخوئی(ره) مسئله را مشکوک فرض کرده، ولی ما می گوییم که دیگر مشکوک نیست و قطعاً روزی است که باید روزه بگیرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

در تفسیر مسئله نهم اشتباه شده بود و یک مقداری توضیح دادیم. موضوع مسئله این است که فرض وجود قدوم زید شده است، یعنی شخص ناذر علم به وجود قدوم زید پیدا کرده است، منتهی روزش را نمی داند. اینکه تعبیر شده «لو نذر یوم قدوم زید» و نه «لو نذر ان قدم زید» معنایش این است که می داند زید می آید، منتهی نمی داند که در چه روز می آید. پس احتمال نیامدن زید به حساب ناذر وجود ندارد. ناذر قطع به آمدن زید دارد، منتهی در بین یک هفته باشد، یا ده روز، این را نمی داند. ممکن است بین یک سال باشد یا دو سال یا بیشتر. از این ناحیه بین محصور و غیر محصور در اینجا قیدی ذکر نشده است. خوب بود که آقایحکیم(ره) می فرمودند که اگر شبهه محصوره باشد، ما می گوییم که باید احتیاط کرد و اگر غیر محصوره شد، احتیاط لازم نیست. این تفصیل را ایشان بیان نکرده است. خوب حالا این مهم نیست. مطلب دیگر این است که ایشان می گوید که اگر روز بعد از قدوم زید را معتکف بشوم، اشکال ندارد و صحیح است. از این عبارت استفاده می شود که مفروض کلام به گونه ای است که شخص در همان روز قدوم زید، علم به آن پیدا می کند ولو اینکه قبل از طلوع فجر این علم حاصل نشده باشد. مراد این است والا اگر مراد از قدوم این باشد که نذر کرده باشد که اگر زید به شهر ما وارد شد من اعتکاف بکنم، در این صورت ممکن است که زید یک ماه وارد شهر شده باشد و این شخص اطلاع پیدا نکرده باشد. اینکه فرض کرده است که روز بعد از قدوم زید را اعتکاف بکند و هیچ اشکالی هم وجود ندارد، انسان از این احراز می کند که فرض در صورتی است که لازمه اش علم شخص به قدوم زید است، منتهی این مطلب ملازمه ندارد که از سحر علم به قدوم زید پیدا بکند، گاهی علم پیدا می کند، گاهی هم از سحر علم پیدا نمی کند.

ص: ۷۱۲

در این صورت شخص در روز اول استصحاب را جاری می کند و آن روز منقضی می شود، فردایش هم قبل از اذان صبح چون نمی دانست که آیا زید میآید یا نه، استصحاب عدم قدوم را جاری کرد و همینطور ادامه داد تا شش روز از هفت روز منقضی شد. قهراً کسی که علم به قدوم زید در این هفت روز دارد، بعد از گذشت شش روز و نیامدن زید، یقین پیدا می کند که زید در روز هفتم خواهد آمد. در این صورت آن اشکالی که ما عرض کردیم که بر اساس فرض کلام ایشان بین اصل برائت و استصحاب تعارض می شود، به وجود نمی آید و تعارضی حاصل نمی شود، زیرا اصل برائت در جایی است شخص نمی داند که آیا قدوم در روزهای قبل بوده است یا امروز. اگر قدوم در روزهای قبل بوده است، با گذشت زمان و عصیان تکلیف ساقط می شود و اگر امروز باشد، تکلیف باقی است. در اینجا اصل برائت جاری نمی شود. ولی اگر قرار شد که این شش روزی که استصحاب عدم قدوم زید جاری شده، زید نیامده باشد، که مفروض مسئله هم همین است، پس به طور قطع در روز هفتم خواهد آمد. پس اینجا جای اصل برائت نیست تا با استصحابها تعارض بکند.

سؤال: آیا می شود از قبل برائت را جاری کرد؟

پاسخ استاد: آن را بعد عرض می کنیم، آن یک دقت خاصی دارد.

پس اصل برائت در اینجا جاری نیست. در تقریرات درس آقایخوئی(ره) فرمایش ایشان نسبت به جایی که در روزهای قبل استصحاب جاری شده و در روز آخر نمی توان استصحاب را جاری کرد، سه گونه بیان شده است و این سه بیان با هم متضاد است و امکان توافق هم بین آنها نیست.

ص: ۷۱۳

یـک بیان این است که در روز آخر شـخص یا قاطع است به اینکه قـدوم زیـد در قبل بوده، یا قاطع است به اینکه در بعـد بوده است و اینگونه نیست که احتمـال بـدهیم که یا قبل بوده یا بعـد. اگر قطع دارد که در قبل بوده است، اسـتحصاب جاری نیست، چون علم تفصیلی بر خلاف آن دارد. و اگر قطع دارد که امروز بوده است باز هم استصحاب جاری نیست، زیرا بر اساس یقین، تکلیف دارد.

البته این بیـان تمـام نیست. چرا قطع پیـدا بکنـد که قبلاً بوده است؟ یعنی قبلاً بوده منتهی برایش مخفی شـده است؟ اگر اینطور باشـد، با کلام سید در صـدرکلام که می گویـد اگر روز اول نشد، روز دوم را اعتکاف کنم، جور در نمی آید. ممکن اسـت روز اول مخفی باشد و نفهمد، بالأخره در روز دوم وظیفه دارد یا نه؟ اینجا دو صورت وجود ندارد، یک صورت وجود دارد و آن عبارت از این است که قطع دارد وقتهای دیگر نیاورده و باید در روز بعد بیاورد.

(پرسـش.... پاسـخ اسـتاد:) ایشان می فرماید روز آخر قطع به احدهما پیدا می کند، روز آخر یک چنین یقینی پیدا کرده است. یعنی در روزهای قبل این مخفی بوده است و این با کلام سید جور در نمی آید. از کلام سید پیداست که در هر روز که بوده، آن روز می فهمیـده است که زیـد آمد یا نیامد، روز دوم هم می فهمد، روز اول هم می فهمد، در همه روزها می فهمد. منتهی قبل از طلوع آفتاب نمی فهمد. این بیان با عبارت سید جور در نمی آید. این یک تعبیر در اینجا بیان شده است. حال قسمتی از عبارت را می خوانم: «فیکون جریانه فی کل واحد من الایام السابقه الی ان یقطع بالخلاف سلیما عن المعارض فان حصل القطع فی نفس الیوم اعتکف و ان تعلق بالایـام السـابقه کـان...» می گویـد دیگر اینکه شـک بکنـد که آیا در ایام سابق بوده یا همین امروز بوده، این دیگر تصویر نمی شود، یـا آن طرفش قـاطع است، یـا این طرفش. ما می گوییم دو حالت نـدارد، اگر رسـید به اینجا حتماً قطع پیدا می کند که در سابق نبوده است. این یک عبارت در تقریر بیان آقایخوئی(ره) بود.

ص: ۷۱۴

عبارت دیگر در تقریر بیان ایشان این است که وقتی روز آخر رسید، علم اجمالی پیدا می کند نه علم تفصیلی. می گوید که در روز آخر علم اجمالی پیدا می کند که یا در قبل بوده یا امروز هست، نه علم تفصیلی که دو صورت داشته باشد. عبارت این است که می گوید جریان اصل در آن بعضی ها می شود. آن اصل در کجا جاری می شود؟ «استصحاب بعدم قدوم من غیر معارض لعدم جریانه فی الیوم الاخیر من تلك الاطراف اذ لااثر له بعد تحقق العلم بعدم القدوم آنذاك اما فیه او فیما قبله» می گوید: چون می داند که یا در این روز است یا در قبل امروز، استصحاب جاری نیست. «فیکون جریانه فیما بدا فیما عدا فی ذلك الیوم سلیم عن المعارض فیجری الاستصحاب فی کل یوم الی ان یعلم بالقدوم فان علم به» آنوقت اگر علم پیدا شد، رفع ید می کند. این تعبیر که علم به تحققش دارد، یا تحققش در امروز یا «فیما قبله»، این ظاهرش عبارت از علم اجمالی است. علم اجمالی هم مانع از استصحاب است. من اجمالاً می دانم که یا قبلاً محقق شده، یا امروز که روز آخر است، در استصحاب که ما می خواهیم متیقن را بکشانیم و بیاوریم به امروز برسانیم، خلاف واقع صورت می گیرد. این هم تعبیر به علم اجمالی بود که درست نیست. علم تفصیلی داریم که در قبل وقوع زید واقع نشده است و یک صورت هم دارد.

تعبیر سوم از فرمایش آقایخوئی(ره) این است که می گوید: استصحاب اثر ندارد. این درجایی گفته می شود که شک هست، ولی خاصیتی در جاریکردن استحصاب در این مشکوك وجود ندارد. باید بگوییم که اصلاً در اینجا شکی وجود ندارد، تا استصحاب جاری شود.

ص: ۷۱۵

(پرسش...پاسخ استاد:) از فرض سؤال ایشان معلوم می شود که هر روز که گذشت، یقین پیدا می کند که امروز نیست، چون مفروض سؤال این است. پس بر اساس مفروض کلام سید در روز آخر نمی تواند جاری کند، چون یقین دارد که آن روز، روزی است که قدوم زید حاصل می شود و روزهای قبل هم قدوم نداشته است. اینجا جای اصل برائت هم نیست تا با ادله دیگر تعارض بکند. منتهی یک سؤالی اینجا پیش می آید که آقاسیدجواد هم به آن اشاره کرد و آن این است که آیا می توان از قبل برائت را جاری کرد؟ در استصحابات و امثال آنها لزومی ندارد که همان روزی که انسان می خواهد مشغول به کار بشود، استصحاب را جاری بکند، قبلاً هم انسان می تواند نسبت به آینده استصحاب را جاری بکند. به خصوص که اینها هم استصحاب استقبالی هستند. در روزهای قبل انسان استصحاب را جاری می کند و در روز آخر هم شکی برای شخص نیست که استصحاب را جاری بکند. ولی در روزها اول چند اصل برای شخص وجود دارد، از اول تا یک روز مانده به آخر استصحاب را جاری می کند. برای روز آخر هم می توانیم اصل برائت را جاری بکنیم. هم استصحاب موضوعی که استصحاب عدم قدوم است را جاری می کنیم، هم استصحاب حکمی را که عدم وجوب است را. در روز آخر نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم، چون علم به خلاف داریم، ولی اصل برائت چه مانعی دارد؟ الان بگوییم که من نمی دانم در روز جمعه تکلیف دارم یا نه و برائت را جاری کنم. چون اگر به وسیله جریان استصحاب در روزهای قبل تکلیفها ساقط شده باشد، یقین داریم که در روز آخر قدوم زید حاصل خواهد شد، اما در روز اولی که شخص می خواهد نذر بکند و هنوز وارد عمل نشده است، این شخص می گوید که من نمی دانم که آیا در روزهای قبل باید اعتکاف بکنم و روز جمعه هیچ تکلیفی ندارم، یا روزهای قبل زید نمی آید و روز جمعه می آید تا تکلیف در آن روز برای من ثابت شود. در این صورت که شک در تکلیف است، اصل برائت را جاری می کنیم. یک اصل این است که من در روز جمعه که روز آخر است، تکلیفی ندارم و این اصل با اصول استصحاب و امثال آنها که در روزهای دیگر جاری می شود تعارض می کند. اصلها با هم تعارض می کند و تساقط می کند. پس با این بیان می توان تعارض بین اصول را تصور کرد.

ص: ۷۱۶

ولی بحث در این است که اگر اصول بخواهد قبل از ظرف عملی خود جاری شود، باید ثمره ای برای حال داشته باشد. در این صورت اشکالی ندارد که ما آن اصل را از الان جاری بکنیم. من که نذر نکرده ام اگر زید در فلان روز آمد، الان چنین تکلیفی داشته باشم. زید اگر روز جمعه بیاید که برای الان من تکلیفی ندارم، الان که نمی خواهم اعتکاف بکنم، اعتکافی که می گیرم باید همان روز بگیرم. پس جریان اصل برائت در روزهای قبل منشأ اثر نیست و در آن روز هم ــ که روز آخر است ــ جای جریان اصل برائت نیست، چون یقین داریم که یا قبلاً زید آمده است و یا هنوز نیامده و یقین داریم که در این روز خواهد آمد و جای برائت نیست. پس اصل برائت مجری ندارد، نه در روز اول و نه در روز آخر.

سؤال: آیا جریان اصل برائت در روز اول ثمره عملی ندارد؟

پاسخ استاد: ثمره علمی لغو است. من بدانم یا ندانم چه فایده ای دارد. باید علم من یک خاصیتی داشته باشد. البته می توان یک عده فروض نادره را فرض کرد. مثل اینکه اعتکاف در آن روز متوقف بر یک مقدماتی باشد و از حالا شروع به آن مقدمات بکنم و البته اینها خارج از مفروض است.

اما اینکه مرحوم سید(ره) می فرماید که اگر روز قبل معلوم نشد، اگر در هر روزی که واقع بشود، چه در روز اول یا دوم یا ... در روزی که وقوع زید واقع شده است، اگر شخص نذرکننده قبل از طلوع فجر علم به این وقوع پیدا نکند، ایشان می گوید که نتیجه اش بطلان نذر است. ما می گوییم که چرا بطلان است؟ چرا باطل باشد؟ آنچه که شرط است، قدرت است. اگر کسی کشف بکند که قادر نبوده است، عاجز بوده و متوجه نبوده است که عاجز است، در آنجا ممکن است که ما بگوییم نذرش باطل است. تازه آنهم در باب نذر به نظر ما باطل نیست. از صحیحه علی بن مهزیار استفاده می شود که اگر یک کسی به عجز خودش نسبت به موردی توجه نداشت، و نسبت به آن نذر کرد، اداء آن نذر صحیح نیست، ولی قضای آن را باید بجا بیاورد، اما اگر توجه به عجز خودش داشت، از ادله دیگر استفاده می شود که این نذر باطل است. حتی اگر شخصی عجز از مورد نذر داشته باشد، اما نداند که چه زمانی از امتثال عاجز می شود، باز هم دلیلی بر بطلان نذر او نداریم. مگر اینکه بطلان را به این معنی بگیریم که اداء آن لازم نباشد، نه بطلان صرف که حتی قضاء هم لازم نباشد.

خب حالا فرض کنیم که قبول بکنیم که اگر شخصی قادر بر چیزی نبود _ ولو اینکه خیال می کرده است که قدرت دارد _ و نذر نسبت به انجام آن کرد، نذرش باطل است، ولی اینجا در این مسئله شخص قادر بوده است، منتهی قبل از طلوع نمی دانسته که امروز قدوم زید واقع می شود. فوقش این است بخاطر جاری شدن اصل استصحاب برای او تنجز حاصل نشده است ولی وجوب واقعی که داشته است. این را که نمی شود انکار کرد. اگر وجوب واقعی داشته باشد، شخص می تواند با یک اعتکاف صحیح موافقت قطعیه بکند، از اول وارد مسجد می شود و قبل از طلوع فجر نیت اعتکاف می کند مجزاً، منتهی به قصد قربت مطلقه نیت اعتکاف می کند. می گوید اگر زید آمد که این اعتکاف من نذری باشد و اگر نیامد، اعتکاف مستحب باشد. بعد هم اگر زید آمد، دو روز دیگر هم به آن ضمیمه می کند. اگر آنروز نشد، فردا هم همین کار را می کند تا اینکه در یکی از این روزها شخص نذر خودش را امتثال می کند. چرا ما در این مسئله حکم به بطلان بدهیم؟!

(پرسش... پاسخ استاد:) حکم ظاهری بطلان نیست، چون حکم واقعی در جای خودش ثابت است. ممکن است هر روز استصحاب جاری بشود و تکلیف بماند برای روز آخر و یقین پیدا می شود که حتماً در روز آخر امتثال هست. قبل از روز آخر هم مخالفت قطعیه نشده، چون احتمال می داده که بماند برای بعد. فقط جلوی ترخیص در مخالفت قطعیه او را نمی شود بجا آورد والا بقیه از اینها معذر انسان است.

ما می گوییم که شما چرا می گویید نذر باطل می شود؟ بگویید که نذر صحیح است، منتهی استصحاب بکند، اگر در این روزها قدوم زید روشن شد که معذور است چون قبلاً نمی داند، اگر روشن نشد هم که روز آخر را اعتکاف می کند. پس اگر شخص بخواهد احتیاط بکند، احتیاط خوبی است، از همان روز اول معتکف بشود به قصد قربت مطلقه. چون محکوم به بطلان نیست.

سؤال: قهری بودن اعتکاف در روز آخر بخاطر استصحابهای قبل، اصل مثبت نیست؟

پاسخ استاد: چرا توجه نکردید! می گویم که شش روز نیامده، قهراً روز آخر قطع دارد به آمدن . قطعاً باید در روز آخر بجا بیاورد. اینکه تا روز قبل از آخر هر روز استصحاب کرده و زید نیامده است، دیگر مسئله استصحابی در کار نیست، بلکه یقین می کند به وقوع قدوم زید در روز آخر.

سؤال: اینکه اصل برائت استصحابها را در مقام تعارض از کار بیاندازد، آیا این نمی تواند ثمره باشد؟

پاسخ استاد: نه آقا! اصل باید خودش ثمره داشته باشد. خودش ثمره ذاتی داشته باشد، آنوقت آن یکی هم ثمره ذاتی داشته باشد و بعد اصلها با هم تعارض بکنند والا اگر از اول ثمره ای نداشته باشد، موضوعی برای اثری قرار نگرفته که شارع بخاطر آن حکم بکند. مؤدای اصل باید ذی اثر باشد تا جاری شود و با اصل دیگری تعارض کند.

یک فرمایشی هم آقایگلپایگانی(ره) دارد که می گوید: کسی که چنین نذری کرده و نمی داند که زید کی می آید، باید فحص و تحقیق بکند که می آید یا نه. ما البته می گوییم که وجوب فحص لازم نیست. دلیلی محکمی برای وجوب فحص در موضوعات حتی در شبهات وجوبیه وجود ندارد. اولاً ـ راه دیگری ـ که احتیاط باشد ـ وجود دارد و لزومی برای وجوب فحص نیست، اگر هم احتیاط ممکن نباشد باز هم چرا فحص لازم باشد؟ اگر از این باب وجوب فحص را لازم بدانیم که مخالفت قطعیه عملیه واقع نشود، یقیناً می دانیم که چنین مخالفتی واقع نمی شود، زیرا اگر در روزهای قبل استصحاب بکنیم و زید نیاید، در روز آخر باید اعتکاف بکند و مخالفت قطعیه نکرده است. اما در موارد مخالفت احتمالیه به چه دلیلی بگوییم که اصل جاری نمی شود و وجوب فحص لازم است؟

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

در بحث امروز به برخی از حواشی که آقایان در این مسئله زده اند اشاره می کنیم:

«لو نـذر اعتکاف یوم قدوم زید بطل الا أن یعلم یوم قدومه قبل الفجر»، مرحوم آقا ضـیاء(ره) بر کلمه «بطل» اینطور حاشـیه زده انـد که «فی بطلانه نظر لإطلاق دلیله بعـد تمشـی القصـد منه فیجب قضـاؤه لو ترکه لجهله»، بر اساس بحثی که ما کردیم، این حاشـیه، حاشـیه درستی است، منتهی راجع به اینکه اگر کسـی ترک کرد، قضاء هم دارد یا نه، این بحث کلی دیگری است که مـا بایـد بررسـی کنیم که آیـا مـا برای «اقض مـا فـات» نص عموم داریم یا نه. و اگر یک چنین دلیل عامی داشـته باشـیم، آنچه مربوط به این مسئله است، بطلان است. و اما اینکه چگونه باید بجا بیاورد، امکان امتثال هست یا نه، دیگر وارد این بحث نشده اند.

بعد هم آقای بروجردی(ره) در حاشـیه دارند که «لا وجه للحکم بالبطلان علی الإطلاق فلو أراد اعتکافه من حین القدوم و کان صام فی ذلک الیوم صحّ و وجب علیه اعتکافه و تتمیمه ثلاثه أیّام». از این حاشـیه اسـتفاده می شود که ایشان قبول کرده اند که اگر مورد نـذر اعتکاف از اول طلوع فجر باشـد، نه از حین القدوم، در این صورت وجهی برای بطلان وجود دارد، ایشان این را قبول کردند و آقای خوئی(ره) هم به همین قائل است که اگر نذر کند که اعتکافش از وسط روز باشد، در این صورت نذرش صحیـح است، ولی اگر از اول طلوع فجر نـذر کرده باشد که اعتکاف بکند، این باطل است. ایشان بعداً فرض صـحت را همان فرضی قرار داده که من حین القدوم باشد.

ص: ۷۲۰

اما ما عرض کردیم که در صورتی که نـذر کرده باشد از اول طلوع فجر معتکف باشد، اعتکافش به قصد قربت مطلقه اشـکالی نـدارد. می توانـد قبل از قدوم زید به قصد اعم از مسـتحب و واجب معتکف بشود و بعد هم معلوم می شود که مصداق واجب بوده است یا نه.

(پرسـش: ... پاسـخ اسـتاد:) این یک بحث دیگری است که آیا نـذر از عناوین قصدیه است یا نه؟ به عقیده ما ــ بر خلاف نظر آقای حکیم(ره) ــ نـذر از عناوین قصـدیه نیست. آقای خوئی(ره) هم بعضـی جاها همین را دارنـد، بعضـی جاها برای اشتراک قصدی می شود و الا خودش قصدی نیست. خود به خود مصداق برای منذور واقع می شود.

ما نفهمیدیم که چرا آقای خوئی(ره) می فرماید که از یوم قدوم باشد، ما عرض کردیم که به قصد قربت مطلقه می تواند قصـد بکند، تفاوتش این است که آنجا به علم تفصیلی می تواند قصد بکند و اینجا به قصد قربت مطلقه.

(پرسش: ... پاسخ استاد:) عبارت آقای بروجردی(ره) همین است که اگر نذر کند که اعتکافش از اول روز باشد، به قصد قربت مطلقه بجا می آورد و وقتی سه روز تمام شد، کفایت می کند، ولی اگر نذر کرد که از وقت قدوم زید معتکف بشود، باید چهار شبانه روز اعتکاف بکند. اگر بخواهد که قطعی باشد، نصفش را به قصد قربت مطلقه شروع می کند و به نظر آقایانی که در تلفیق اشکال می کنند، اگر بخواهد که تمام بشود، باید آن نصف دیگر را هم صائم باشد، تا چهار شبانه روز بشود، سه روز و نصف اعتکاف می شود. اگر کسی وسط روز اول قصد اعتکاف کرد، تا وسط روز چهارم کافی نیست _ که سه روز کامل می شود _ دو روزش کامل است و دو روزش هم دو تا نصف. چیزی که هست باید تا آخر روز چهارم اعتکافش را تمام بکند، چون تلفیق صحیح نیست.

ص: ۷۲۱

آقای بروجردی(ره) می فرمایند که اگر از حین القدوم قصد بکند، اگر روزه گرفت، اعتکاف آن نصف روزش صحیح است، آن وقت باید بعد تتمیم بکند. ولی ایشان روشن نکرده است که با سه روز و نصف تمام می شود، یا با چهار روز.

اگر تلفیق را جایز دانستیم، در سه روز و نصف تمام می شود، ولی آقای بروجردی(ره) هم در تلفیق اشکال دارند. لذا ایشان اینجا متعرض نشده و فرموده است که تتمیم می کند، حال یا به نحو تلفیق، یا اینکه روز چهارم را هم کامل بکند.

ما می گوییم که اگر اعتکاف مستحبی هم کرده باشد، برای تتمیم کافی است، چه قبلش، چه بعدش کافی است که سه روز باشد. این فرمایش آقای بروجردی(ره) بود، ولی عرضی که ما داریم این است که چرا ایشان فی الجمله قائل به بطلان شده است؟ آقای حکیم(ره) هم می فرماید که «و فی اطلاقه نظر»، کأنّ بعضی از فروضش صحیح و بعضی از فروضش باطل است. آقای خمینی(ره) هم می گوید که در این صورت باطل است، چون در مسئله تلفیق سید فتوا نداد و گفت: «اشکالٌ»، مرحوم آقای خمینی(ره) هم در آنجا همین «اشکالٌ» را قبول کرد، حاشیه ای هم نزده است، احتمال می دهند که تلفیق صحیح باشد، احتمال هم می دهند که باطل باشد. به همین جهت این بطلانی که سید حکم کرده است، ایشان می فرمایند که معلوم نیست که باطل باشد، محتمل البطلان است. و اگر بخواهد که صحیح مسلَّم باشد، اول باید مقدمتاً نیت اعتکاف بکند رجاءاً، بعد از سه روز که تلفیق شد، آنجا تمامش بکند.

حال عبارت را می خوانم. ایشان می فرمایند: «علی اشکال»، یعنی اینکه می گوید: «بطل» محل اشکال است. «نشأ من صحه الاعتکاف ثلاثه ایام تلفیقاً»، که آیا این صحیح است یا صحیح نیست. اگر ما تلفیق را صحیح دانستیم ــ که سید هم با عبارت «اشکالٌ» این احتمال را می دهد و ایشان هم آن را قبول کرده است ــ حتماً نمی توانیم بگوییم که تلفیقش باطل است. بعد ایشان می فرماید که چون احتمال دارد که تلفیق صحیح باشد، «و الاحوط لمن نذر ذلک أن یصوم یوم احتمال قدومه مقدمه»، چون احتمال دارد که شخص در آن روز بیاید، به طور مقدمه آن روز اول را اعتکاف می کند، ولی اعتکاف منذورش از نصف روز شروع می شود، سه روز و نصف که شد، آن وقت تلفیق حاصل است و بر اساس احتمال صحت در باب تلفیق، اگر این کار را کرد عمل به احتیاط کرده است، چون تلفیق یقینی البطلان نیست، محتمل البطلان است. «أن یصوم یوم احتمال قدومه مقدمه و یعتکف من حینه»، یعنی از حین قدوم. «یعتکف من حینه فإن قدم بین الیوم یعتکف رجاءً و یتمه ثلاثه ایام تلفیقاً»، ایشان اینطور فرموده است، ولی به نظر می رسد که این مسئله مبتنی بر صحت یا بطلان تلفیق نباشد، ممکن است کسی حکم و حتی فتوی به بطلان تلفیق بدهد، مع ذلک این مسئله را تصحیح بکند و به نحوی که ما گفتیم با قصد قربت مطلقه شروع به اعتکاف بکند و اگر در وسط روز آن شخص آمد، چون تلفیق را بنابر فرض باطل می دانیم، تا آخر روز چهارم اعتکاف را تمام می کند، چون سه روز و نصف شدن اعتکاف اشکالی ندارد، خود سید هم قبلاً ذکر کرده است، آقایان هم قبول کردند و اشکال نکردند. پس این مطلب مبتنی بر این نیست که تلفیق را صحیح بدانیم یا باطل.

آقـای خوانسـاری(ره) می فرماینـد: «لاـ وجه للبطلاـن مع أمکـان الاحتیـاط لجریـان العلم الاجمالی فی التـدریجیات». ایشان می فرماینـد که کأن اگر علم اجمالی در تـدریجیات جاری نبود، در این مسـئله بایـد حکم به بطلان بـدهیم. عرض ما این است که فرض کنیم که علم اجمـالی را قبول نکردیم ــ که قبول هم نکردیم و بـا آقـای خوئی(ره) موافقت کردیم که می توانیم تا روز آخر اصـل را جاری کنیم و در روز آخر منجزاً بجا بیاوریم ــ چه علم اجمالی را در تـدریجیات بپـذیریم و چه نپـذیریم، امکان احتیـاط هست و وجهی برای بطلان نیست. حتی اگر امکان احتیاط هم نبود، باز هم وجهی برای بطلان وجود نـدارد، چون آن چیزی که در نـذر شـرط است، قـدرت واقعی بر امتثـال است نه قـدرت قطعی. همین که انسـان رجـاءً بجـا بیاورد و مطابق واقع باشـد، کافی است. لازم نیست که احتیاط برای شـخص ممکن باشـد. البته به عقیده ما احتیاط در اینجا ممکن است. البته ایشان هم قائل به جریان علم اجمالی در تـدریجیات شدنـد و در بحث علم اجمالی هم گذشت که می شود اصول را جاری کرد و تا روز آخر اصـل عـدم قـدوم را جـاری کرد و لاـزم نیست که ما احتیاط بکنیم. ایشان روی امکان احتیاط این بیان را دارنـد. این بیـان هم به نظر می رسـد که محل مناقشه است. آقای خوئی(ره) در اینجا یک فرمایشـی دارنـد که ما نفهمیـدیم که چه هست. ایشان می خواهنـد بفرماینـد که اگر کسـی نذر کرد که از وقت قدوم زید معتکف بشود، این صـحیح است، منتهی فرض کنید وقت قدوم زید وسط روز است. روزه شـخص در این نصف روز صحیح نیست، ولی اعتکاف می کند و سه روز بعد را با روزه بجا می آورد. پس این شخص در این سه روز و نصف معتکف شده است که نصف روز آن بدون روزه بوده است. ایشان این را اختیـار کرده است، ولی این مطلب بر خلاف نظریه آقایان دیگر است و برخلاف آن چیزی است که در خود کتاب گذشـته است و ظاهراً آقای خوئی(ره) در آنجا اشـکال نکرده. البته از ادله هم اسـتفاده می شود که شـخص روز اعتکاف را بایـد صائم باشد. شـخص می تواند چهار روز معتکف باشد، پنج روز معتکف باشد، اما باید در روزی که معتکف است، روزه بگیرد ولذا در مسائل قبل گذشت که اگر کسـی می خواهد چهار روز معتکف باشد و روز اول اعتکافش هم روز عید فطر است، اعتکاف روز اولش باطـل است، چون نمی توانـد در آن روز صـائم باشـد. پس چون صـائم نیست، پس اعتکافش هم نسـبت به آن روز باطل است و در سه روز بعـدی بایـد اعتکاف بکنـد و روز اول احکام اعتکاف را ندارد. پس بنا براین اینکه ما بگوییم شـخص معتکف بشود، ولی روزه نگیرد، این مخالف با این است که «لا اعتکاف إلا بصوم».

آقـای بروجردی(ره) و مرحوم کـاشف الغطاء(ره) هم می گوینـد که اگر بخواهـد شـخص در آن روز معتکف باشـد، قبلاً باید صائم باشد که در نتیجه در آن مدت اعتکاف هم صائم بوده باشد. پس نصف روزه شـخص قبل از اعتکاف است و در نصـف دیگرش همراه بـا حـالت اعتکـاف. پس این عبـارت آقـای خوئی(ره) برای مـا مندمـج است و مـا نمی فهمیم که ایشان چه می فرمایند!

ایشان در عبارت «بطل» ماتن دارد که «بل صـح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر ان علم قـدومه أثناء النهار»، یعنی می داند که در اثناء روز می آیـد، موظف است که از اول فجر اعتکاف بکنـد. چرا قبلاً لازم است اعتکاف بکند؟ معلوم می شود که ایشان می خواهند بفرمایند که در جایی که احتیاج به صوم است، باید از طلوع فجر شروع بشود.

عبارت این است که «بل صـح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر ان علم بقـدومه أثناء النها وإلا...» یعنی «و إن لم یعلم بقدومه». در صـدر عبـارت موضوعش این است که تمام روز را قصـد کرده است ولی در ذیل عبارت موضوع عوض می شود. در جمله شرطیه باید موضوع محفوظ باشد، صورت شـرط ثبوت حکم و فقدان شرط نفی حکم باشد. ایشان وقتی می خواهند مفهوم را با «إلا» بیان بکنند، موضوع را عوض می کنند. یعنی کسـی که علم دارد به قدوم زید از طلوع فجر اعتکاف می کند و اگر علم نـدارد، فاقـد شـرط است، ولی منـذورش عبارت از کل یوم است، «اعتکف من زمان قـدومه»، اعتکافش را از زمان قدوم انجام بدهد.

در صـدر عبـارت موضوع این بود که شـخص تمـام روز را نـذر کرده است، چطور ذیل موضوع عوض شـد. «وإلا اعتکف من زمان قـدومه و ضم إلیه ثلاثه ایام نعم اذا کان من اصـله الاعتکاف من الفجر بطل النـذر فی هـذا الفرض». البته ما عرض کردیم که از اول هم اگر باشد، نذرش باطل نیست، چون نمی داند، می تواند به قصد قربت مطلقه بجا بیاورد. خلاصه این مطلب برای ما روشن نشد که چطور اعتکاف در آن نصف روز بدون صوم متصور است. این مطلب در تقریرات درس ایشان است.

ص: ۷۲۴

آقای سید عبد الهادی شیرازی(ره) هم مثل آقا ضیاء(ره) حاشیه ی مختصری به متن زده است. ایشان دارد که «بل الصحه لا تخلوا عن قوه». این حاشیه به اصل متن اشکالی ندارد، ولی اینکه آیا واجب است انسان احتیاط بکند، یا نکند، تصحیحش به چه نحو است، بیانی ندارند. از خصوصیات مرحوم آقای سید عبد الهادی(ره) این بود که تسلط زیادی نسبت به تفریع مسائل داشت، ولی در حاشیه بنای ایشان به اختصار است. همین مقدار که آنجا گفته «بطل»، ایشان گفته که نه خیر «صح». اما دیگر به فروض مختلف اشاره ای ندارند، اینکه آیا چگونه باید امتثال قطعی بشود، رجائی می شود؟ یا نه باید قصد قربت مطلقه بشود؟

بیان آقای کاشف الغطاء(ره) هم شبیه به بیان آقای بروجردی(ره) است، منتهی آقای بروجردی(ره) مسئله تلفیق را مجمل گذاشتند، چون متوقف بر مسئله تلفیق نبود، ایشان می فرمود که باید از صبح صائم باشد و بعد هم اعتکافش را تمام بکند. آقای کاشف الغطاء(ره) این را فقط زده است به صورت تلفیق، با اینکه متوقف بر صورت تلفیق نیست. بیان ایشان در حاشیه عبارت «بطل» این است: «الا ـ اذا کان صائماً ذلک الیوم فیعتکف فی أثنائه و یتمه ثلاثه بناءً علی کفایه التلفیق کما سبق». این دیگر مبتنی نیست که مسئله تلفیق را بیاوریم.

آقای گلپایگانی(ره) هم می فرماید: «أو یمکن له الاستعلام فیجب علیه»، یعنی واجب است استعلام بکند و این را تمام کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر) ۹۱/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

شرایط معتبر در انعقاد نذر در اعتکاف (قابل اجراء بودن مورد نذر)

ص: ۷۲۵

دیروز ما به فرمایش مرحوم آقای خوئی اشکالی داشتیم. آنطور که در تقریرات درس ایشان بیان شده، ایشان می فرمود که اگر شخصی نذر کرد همان ساعتی که زید می آید، اعتکاف بکند، این صحیح است، منتهی روزه را از فردای آن روز شروع می کند و اعتکاف این شخص سه روز و نصف می شود. ایشان تصریح می فرمایند که فرقی نمی کند زیاد شدن اعتکاف بر زمان روزه، قبل از روزه باشد یا بعد از آن و این اشکالی ندارد. در باب نیت هم می فرماید که اگر شخص در شب نیت کرد که از همین لحظه معتکف می شوم، با اینکه قبل از وقت روزه است، صحیح است. پس کلام سید علی اطلاقه صحیح نمی باشد. این مطلب در تقریرات ایشان بیان شده است، ولی ما عرض کردیم که از ادله استفاده می شود که آن روزی که شخص اعتکاف می کند را باید صائم باشد، «لا اعتکاف الا بصوم» و فتوی هم همینطور است و قبلاً از خود ایشان هم این بیان گذشت. شب را لازم نیست ولی روز را باید صائم باشد، لذا می گویند اگر شخص در عیدین نذر کند که سه روز را معتکف بشود و روز اول اعتکافش مصادف با روز عید باشد، نمی تواند بگوید که من معتکف می شوم و سه روز بعد از عید را هم روزه می گیرم و چهار روز معتکف بشود، این باطل است. علت بطلان هم این است که روز اولی که می خواهد معتکف بشود را نمی تواند

روزه بگیرد و از شرایط اعتکاف این است که تمام روزها را باید صائم باشد، در این مسئله اینطور حکم شده است.

پس فرمایش آقای خوئی که می فرمایند سه روز و نصف اعتکاف بکند و روزه را از فردا شروع بکند، این تمام نیست. بله اگر بخواهد که اعتکافش صحیح باشد، باید از همان روز اول شروع به روزه بکند و نصف روزه قبل از اعتکاف و نصف دیگرش را هم بعد از اعتکاف بجا بیاورد که در این صورت اشکال ندارد.

ص: ۷۲۶

این مطلب در تقریرات ایشان آمده بود و اما آن اشکالی که به عبارت ایشان به نظر ما وارد می شود این است که عرض کردیم که همانطور که شیخ انصاری فرموده است و دیگران هم اگر ذکر نکرده اند، به این جهت است که در ارتکازشان بوده، مفهومی که در قضایای شرطیه هست، باید بر همان موضوع منطوق پیاده بشود. اگر گفتیم «یجب اکرام زید إن جاءك»، مفهومش اینطور می شود که «والا ـ لا ـ یجب اکرام زید»، نه اینکه بگوییم«والا ـ لا ـ یجب اکرام عمرو». این مفهوم قضیه شرطیه نیست. زید اگر بیاید اکرامش لازم است، اگر زید نیاید اکرامش لازم نیست، این مفهوم است، اما لازم نیست که عمرو را اکرام کنیم. این مفهوم قضیه شرطیه نیست. این مطلب از مسلمات است. آنوقت آقای خوئی در حاشیه

عبارت سید که می فرمایند: صحیح نیست، می فرمایند «بل صح و وجب علیه الاعتکاف من الفجر إن علم قدومه أثناء النهار»، یعنی اگر بداند که در اثناء نهار می آید، از اول طلوع فجر باید اعتکاف بکند. فرض آقای خوئی این است که موضوع اینطور قرار گرفته که شخص نذر کرده است اگر زید بیاید، من از اول طلوع فجر معتکف بشوم، منتهی یک شرطی دارد و آنهم این است که علم به قدوم زید داشته باشد، بداند. عبارت آقای خوئی اینطور است که اگر کسی نذر کرد از اول طلوع فجر معتکف بشود در صورتی که علم به آمدن زید داشته باشد، «إن علم قدومه»، خب اعتکافش را بجا می آورد، والا اگر علم به قدوم زید ندارد، وسط روز را اگر نذر کرده باشد، صحیح است! این دو قسمت چه ربطی به یکدیگر دارند؟!

در قسمت دوم عبارت موضوع را تغییر داده ایم. موضوع قسمت اول این است که شخص نذر کرده که از اول طلوع فجر معتکف بشود در صورتی که علم به قدوم زید داشته باشد. در قسمت دوم ایشان موضوع را عوض می کنند و یک حکم دیگری را ذکر می کنند. البته در تقریرات ایشان، این دو از هم جدا شده اند، یک مرتبه موضوع کسی است که نذر کرده از اول طلوع فجر معتکف بشود و یک مرتبه هم کسی است که نذر کرده است از زمان قدوم زید در وسط روز معتکف بشود. دو موضوع قرار می دهد و حکم هر دو موضوع را هم بیان می کند.

ولی بعد به نظر ما آمد که مناسب نبود ایشان اینطور عبارت را پیچیده ذکر کند و به یک شکلی می توان عبارت را درست کرد. ما در عبارت ایشان از محمول قضیه کشف کردیم که موضوع عبارت است از اینکه کسی نذر کرده باشد از اول طلوع فجر اعتکاف بکند، و آن اشکال پیش آمد، ولی ممکن است ما بگوییم که آن چیزی که مقدر است، شرط است نه موضوع. موضوع این است که کسی نذر کرده آن روزی که زید می آید را اعتکاف بکند، ولی این دو حالت دارد، دو صورت دارد، از اول روز اعتکاف بکند، یا از اول قدوم زید. شرط مذکور عبارت از این است که عالم باشد. اگر کسی نذرش این بود که از اول طلوع فجر اعتکاف بکند و عالم هم بود، با این دو قید، اعتکافش از اول طلوع فجر صحیح است و اگر احد الشرطین مفقود شد، اگر نذرش از اول روز نبود، اعتکافش صحیح است و باید سه روز و نصف اعتکاف بکند. و اگر شرط دوم ـ که علم به قدوم زید است ـ مفقود بود، حکم به بطلان می کنند. پس مفهوم نسبت به فقدان احدالشرطین است. البته بعداً خود ایشان تفصیل قائل شده و می فرمایند که اگر نذر از وسط روز باشد، صحیح است، اما اگر اول روز باشد، چون نمی داند که زید می آید یا نه، باطل است.

با این تکلف می شود عبارت ایشان را درست کرد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) هر دو قید داخل موضوع نیست. ما می گوییم موضوع عبارت از این است که آن روز روزه بگیرد، این خودش دو صورت دارد یک مرتبه از اول روز روزه بگیرد، یکی در وسط روز آن وقت ایشان می فرمایند که اگر شخص اول روز باشد و علم داشته باشد به قدوم زید، صحیح است و اگر احد الشرطین مفقود شد، در یک فرض باطل است، در یک فرض صحیح که خود ایشان هم این را ذکر کرده است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر در اول روز بود و علم نداشت، باطل است و اگر نذر کرده بود که از وسط روز اعتکاف بکند، صحیح است. موضوع نباید (نذر به اعتکاف از اول روز) باشد.

آقای گلپایگانی می فرمایند که اگر علم به قدوم نداشته باشد، باطل نیست و اگر می تواند استعلام بکند و علم برایش حاصل شود، ولی بالفعل نمی داند، در این صورت هم اعتکافش صحیح است. شخص اعتکاف کرده است که از اول روز روزه بگیرد و الان نمی داند که زید می آید یا نه، ولی تحقیق می کند، سؤال می کند که مثلاً کی بلیت گرفته یا نه، تلفنی با او تماس می گیرد و او هم می گوید که دارم می آیم، این صورت هم حکم علم را دارد. این مطلب را ایشان اضافه کرده و می فرمایند: «إلا أن یمکن له الاستعلام فیجب علیه و لو نذر اعتکاف حین قدومه و کان ذلک الیوم صائماً صح وجب علیه ضم ثلاثه أیام بناءً علی الاشکال فی التلفیق». البته ذیل عبارت، درست است و در آن حرفی نیست، ولی بحث ما در صدر کلام است که ایشان می فرمایند لازم است استعلام بشود.

ص: ۷۲۹

(پرسش:...پاسخ استاد:) می گوید استعلام کند و واجب می شود که استعلام کند و اعتکاف کند. ایشان می فرماید که لازم نیست بالفعل علم داشته باشد. ما دوتا عرض داریم، یکی اینکه اگر بگوییم استعلام نکند، مخالفت قطعیه عملیه لازم می آید. اینجا البته لازم است که استعلام کند و اگر نکرد حتماً از بین می رود، ولی عرض کردیم که در اینجا مخالفت قطعیه عملیه لازم نمی آید، چون اگر به فرض هم همه روزها را هم ترک کرد تا روز آخر، روز آخر می فهمد که بالأخره امروز قطعاً خواهد آمد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اصلاً اینجا فرض علم اجمالی است، چون فرض این است که می گوید: یوم قدوم، یعنی روزی که می آید، این کار را می کنم. معلوم می شود می داند که زید می آید. اما امروز می آید؟ فردا می آید؟ پس فردا می آید؟ حال اگر استصحاب جاری کرد و تحقیق نکرد، گفت: امروز که نیامده و اعتکاف نکرد و اگر در یکی از این روزها که استحصاب کرده، زید آمد، مخالفت احتمالی کرده است، نه مخالفت قطعی.

البته ایشان که لازم المراعاه می کنند، بخاطر علم اجمالی در تدریجیات است که فرموده است که باید استعلام بکند، بعد از استعلام هم نذرش واجب می شود. در حالی که در اینجا مخالفت قطعیه پیش نمی آید. اما به چه دلیل باید در شبهات وجوبیه احتیاط کرد؟ (احتیاط به معنای لزوم فحص است، زیرا بعد از فحص احتیاط لازم نیست، حتی اخباری هم می گوید که در شبهه موضوعیه وجوبیه لازم نیست)

دلایل مختلفی برای لزوم فحص ذکر شده و یکی از آنها این است که از بعضی از روایات ما این مسئله را به دست می آوریم و الغاء خصوصیت می کنیم. مثلاً کسی مالک درهم مغشوشی است و شک دارد که آیا اگر این درهمها را آب کند، آنچه باقی می ماند به حد نصاب زکات می رسد یا نه؟ آنجا حکم شده است که باید درهمها را آب بکند تا روشن شود که به حد نصاب رسیده است یا نه. این روایت درباره زید سائق است، ولی با الغاء خصوصیت گفته اند که دلالت بر لزوم فحص در شبهه وجوبیه.

البته در اینجا هم بایـد الغاء خصوصـیت را تمام کرد و هم سـند را صـحیح دانست، در صورتی که هم سـند اشـکال دارد و هم الغـاء خصوصـیت. اگر شـارع در یـک امر مالی ماننـد زکات قائل به لزوم فحص شـد، در هر علم اجمالی شـبهه وجوبیه اینطور نیست و مـا نمی توانیم یـک قاعـده کلی به دست بیـاوریم. خود آقایـان می گوینـد که شـارع در فروج و دمـاء و اموال اهتمـام خاصی دارد که در چیزهای دیگر نیست.

وجه دیگر عبارت از این است که در جایی که مخالفت کثیر واقع می شود و اوامر اولیه شارع زمین می ماند، در اینجاها اصول جـاری نیست. اگر در رسائل هم وقتی شـیخ در یکی از تقریباتی که برای انسـداد می کنـد، می فرمایـد: در مواردی که احکام اولیه شـرع به طور وافر و غیر متعـارف بر روی زمین بمانـد، در شـبهات بـدویه هم بایـد احتیـاط کرد، و جـایز نیست که انسـان مخالفت بکند و اینجا مجرای اصل نمی تواند باشد. مثلاً اگر ما بخواهیم در استطاعت قبل از فحص اصل برائت را جاری کنیم، اشخاص زیادی که مستطیع بودند و تحقیق نکردند، حجشان از دست می رود. در به حد نصاب رسیدن زکات و امثال اینها هم همینطور است. همه اینهـا روی زمین می مانـد. یـا اینکه بعضـی می گوینـد که در مهتمٌ به شـارع اصـل جاری نمی شود. شارع نسـبت به اینکه احکـام اولیه اش زیاد روی زمین بمانـد، اهتمام دارد. این یک تقریب است که اگر ما اصل را جاری کنیم، این چیزها لازم می آید و بنابراین باید فحص بکنیم، آنوقت بعد از فحص برائت یا استحصاب را جاری کنیم.

اگر این مطلبی که گفته شـد درست باشـد، شـما نبایـد «اصـاله الطهاره» را جاری کنیـد. میلیونها نفر از اول تا آخر عمرشان این اصل را جاری می کننـد، در نتیجه در موارد بی شـماری طهارت اولیه روی زمین می ماند، پس نباید بتوانیم این اصل را جاری کنیم.

ص: ۷۳۱

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می گوید که شارع تساهل نمی کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ما از ادله اصل برائت می فهمیم که شارع در تمام مشکوکات تساهل را ساری کرده است، اما ایشان می گوید نه نمی توانی در تمام مشکوکات اصل را جاری کنی، چون مذاق شارع اجازه نمی دهد که احکامش اینطور روی زمین بماند، ولی ما می گوییم چطور در اصل طهارت میلیونها حکم اولیه که واجب الاجتناب است روی زمین می ماند و مردم اجتناب نمی کنند و شارع هم تساهل می کند؟!

وجه ثالثی که بیان شده و مرحوم آقا شیخ عبدالکریم هم در کتاب صلاه به آن اشاره فرموده اند این است که ما یک اصول عقلیه داریم، یک اصول شرعیه. اصول عقلیه مثل قبح عقاب بلابیان، تخییر و... اکثر اصول عقلیه قبل از تحقیق جاری نیست. البته یکی از اصول عقلیه عبارت از احتیاط است که انسان قبل از اینکه تحقیق بکند، باید احتیاط بکند و اشکالی در جریان آن نیست. اما در قبح عقاب بلابیان که حکم عقلی است و یا تخییر اگر انسان می تواند، باید تحقیق بکند.

در اصول مرخصه، اصول عقلی قبل از فحص جاری نیست. اما اصول نقلی انصراف دارد به اینکه باید انسان قبل از اجرای اصول باید تحقیق بکند. شخص نمی تواند بگوید که من نمی دانستم و این کار را کردم، زیرا به او گفته می شود که سؤال می کردی، می توانستی سؤال بکنی. اینجا حکم جاهل را ندارد، حکم جاهل در صورتی است که شخص فحص کرده باشد و از صورت غیر فحص انصراف دارد. در شبهات تحریمیه موضوعیه ادله خاصه دلالت بر عدم لزوم فحص دارد. مثلاً شک داریم که این نجس است یا نه، این مال، مال زید است یا نه. بر اساس ادله خاصه حکم می کنیم که در این موارد تحقیق لازم نیست. ولی در شبهات حکمیه به طور کلی و شبهات موضوعیه وجوبیه باید طبق قاعده فحص کرد. مثلاً الان نمی دانیم که زکات واجب است یا نه، این شبهه موضوعیه وجوبیه است و باید تحقیق بکنیم. یا مثلاً خمس واجب است یا نه؟ حج واجب است یا نه؟ الان به حد مسافرت رسیده ام یانه؟ در اینگونه موارد باید تحقیق کنیم. ایشان به این تقریب قائل شدند که تحقیق لازم است.

اشکال این وجه هم عبارت از این است که اگر انصرافی باشد، نسبت به مواردی است که با کمترین فحص و توجه مطلب برای انسان معلوم شود، مرحوم حاج شیخ می فرمود: اگر تو نمی دانی، اینجا در این صفحه نوشته است، چشمت را باز کن و ببین، بعضی ها می گویند که علمت در جیبت است. انصراف به اینگونه موارد است، اما این تحقیقی که شما می گویید،

گاهی چند روز طول می کشد، آیا نسبت به این موارد هم انصراف دارد؟ نسبت به اینها که انصراف ندارد، ولی شما می خواهید نتیجه گیری کلی بکنید و این وجه هم اخص از مدعاست.

اما عرضی که ما با آقای گلپایگانی داریم این است که اولاً چرا ایشان در بحث صلاه مسافر و امثال آن که همین وجه را ذکر می کنند، آنجا فتوی نداده اند و احتیاط می کنند، ولی در اینجا فتوی می دهند. این چه وجهی دارد برای فتوی؟ نکته دوم اینکه اگر آنجا فتوی می داد و اینجا فتوی نمی داد، باز یک حرفی بود، زیرا در بعضی موارد مخالفتهای کثیره واقع می شود، ولی در این مورد که انسان نذری بکند و شرطش را یک امر متأخری قرار بدهد و علم هم به آن شرط پیدا نکند، خیلی نادر است که چنین مسئله ای اتفاق بیافتد. ممکن است بگوییم که شارع از مسافرت و صلاه مسافر و امثال اینها صرف نظر نمی کند، ولی در اینجا شارع صرف نظر می کند. پس این وجه، وجه تمامی نیست. و ثالثاً مختار خود شما این است که با بودن امکان علم تفصیلی، انسان می تواند از اول به همان شکلی که ما عرض کردیم، احتیاط بکند و نیازی نیست که تحقیق بکند برای به دست آوردن علم تفصیلی.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ظاهر عبارت ایشان این است که استعلام واجب است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرایط نذر اعتکاف ۹۱/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

«لو نـذر اعتکاف ثلاثه أیام من دون اللیلتین المتوسـطتین لم ینعقد». اگر کسـی نذر کند که سه روز اعتکاف بکند، بدون اینکه دو شب وسطش معتکف باشد، می فرمایند که این منعقد نمی شود.

مراد سید در عروه از اعتکاف در همه موارد، اعتکاف شـرعی است که احکام خاصه ای دارد. این مطلب از اول روشن است و احتیـاجی نیست که در اینجـا نقـد کنیم و حاشـیه بزنیم که اقل از ثلاثه می شود یا نه. وقتی گفته می شود که کتاب الاعتکاف، یعنی اعتکـافی که «لا-یکون اقـل من ثلا-ثه»، یعنی اعتکـاف اصـطلاحی که احکام خاصه دارد، نه اعتکاف به معنای لغوی. مثل اینکه وقتی کتاب الصلاه گفته می شود، مراد صلاه شرعی است نه صلاه لغوی.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) اینکه مردم حکم مسئله را ندانند، بحث دیگری است، ولی مراد از کتاب الاعتکاف در اینجا اعتکاف اصطلاحی است که دارای احکام شرعی خاصی است.

مسـئله یازده این است که «لو نـذر اعتکاف ثلاثه أیام أو أزید لم یجب إدخال اللیله الأولی فیه بخلاف ما إذا نذر اعتکاف شـهر فـإن اللیله الأولی جزء من الشـهر». اگر کسـی نـذرکرد که سه روز یا بیشتر اعتکاف بکنـد، لازم نیست شب اول را هم اعتکاف بکنـد. آقایان می گوینـد که ظاهر روز ــ در صورتی که قرینه ای در کار نباشـد ــ به معنای مدت زمان بین طلوع فجر یا طلوع شمس است تا آخر روز، شب داخل نیست. البته برخی اوقات روز به معنای شـبانه روز استعمال شده است، ولی در این صورت قرینه می خواهد. پس اگر گفتند در روز این کار را بکنید، مراد از روز از طلوع فجر یا طلوع شـمس ــ علی الاختلاف ــ است تا شب. قهراً اگر کسـی نـذر کرد از اول روز اعتکاف بکنـد، بیشتر از این لازم نیست، لازم نیست که شب اول را داخل بکنـد، البته دو شب وسط داخل است، چون اعتکاف بایـد متصل باشـد، در نتیجه آن دو شب هم بالتبع داخل می شود. اما در صورتی که شخصـی نـذر کند یک ماه اعتکاف بکند، مثلاً بگوید: من این ماه رمضان را اعتکاف می کنم، یا این ماه محرم را اعتکاف می کنم، قهراً شب اول هم داخـل در اعتکـاف است، زیرا شـروع مـاه از شب اول است تـا آخر سـی روز یا بیست و نه روز که کامل بشود.

ص: ۷۳۴

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) اگر قیـد کردم و گفتم که از اول شب معتکف بـاشم، منافـاتی بـا اعتکاف نـدارد. در کلمه اعتکاف «لبث» است، کلمه روز و شب در آن نیست، چون یکی از شرایط اعتکاف صوم است، صوم هم باید در روز باشد. اگر بگوییم که یک ماه باید فلان کار را بکنیم، نسبت ماه به شب و روز یکسان است و روز هیچ اولویتی نسبت به شب ندارد.

اینجا ایشان می فرمایند که اگر کسی نذرکرد یک ماه را اعتکاف بکند، شب اول هم جزء ماه است. این روشن است و هیچ کس از آقایان هم راجع به این مطلب حاشیه ای نزده است غیر از آقای خوئی. ایشان هم وجهی ذکر نکرده اند. آقای خوئی می فرمایند که اگر ماه گفتیم، از شب اول انصراف دارد، چون بر اساس جعل اولی، شب اول خارج است.

اگر دلیلی بر اعتبار صوم در اعتکاف نداشتیم، می گفتیم که صوم هم معتبر نیست. اگر یوم گفته می شد، شب اول از یوم خارج بود، اما در صورتی که ماه گفته شود، کدام جعلی اقتضاء می کند که شب اول به جعل اولی از ماه خارج باشد و بعد

انصراف پیدا بشود برای چیز دیگر؟ ایشان بدون اینکه وجهی ذکر نمایند، ادعای انصراف کرده اند. هیچ کس هم موافق ایشان نیست. ما هم یک وجهی پیدا نکردیم که بر فرمایش ایشان تقریب کنیم. عبارت ایشان اینطور است: «الشهر و ان کان حقیقه فیما بین الهلالین الا ان مناسبه الحکم و الموضوع تستدعی اراده البدأه من الفجر». چه حکمی این را اقتضاء می کند؟! اگر این بود که لازم بود انسان تمام مدت اعتکاف را صائم باشد. شما که این را نمی گویید. شما می گویید که با ادله خارج اثبات شده است که معتکف باید در روز صائم باشد. این چه قرینه تناسب حکم و موضوع می شود برای شروع از فجر؟!

(پرسش:...پاسخ استاد:) کی گفته از اول فجر باشد؟ آیا همه اشخاص از لحظه طلوع فجر شروع به اعتکاف می کنند؟ بعضی اول شب می روند، بعضی وسط روز می روند، گاهی مختلف است و همه آنها از مصادیق اعتکاف است. ایشان غلبه هم نمی گوید، تناسب حکم و موضوع می گوید، غلبه که ندارد.

«الا ان مناسبه الحکم و الموضوع تستدعی إراده البدأه من الفجر لان هذا هو المعتبر فی الاعتکاف». خود ایشان هم می گویند که در وسط روز هم می شود شروع به اعتکاف کرد و هیچ چیز در زمان شروع اعتکاف معتبر نیست. زمان شروع منوط به لفظی است که در نذر بکار رفته است، اگر گفتیم: ماه، از غروب روز قبل شروع می شود، اگر گفتیم: روز، از اول طلوع فجر یا طلوع شمس شروع می شود.

«لان هذا هو المعتبر فی الاعتکاف و ما یتقوم به فی أصل الشرع بحسب الجعل الاولی». کجا جعل اولی بر این مطلب هست؟! جعل اولی تابع این است که انسان از هر کجا که قصد اعتکاف کرده است، از همان وقت قصد خود، شروع به اعتکاف بکند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر لفظ روز در نذر بیاید، شب قبلی را نمی گیرد، والا اگر کسی نذر بکند که یک ساعت از شب رفته معتکف بشود، باید از همان ساعت شروع به اعتکاف بکند، اگر قصد کرده که این ماه رمضان را اعتکاف بکند، باید ببیند که ماه ظهور در چه معنایی دارد و همان را معتکف بشود، دیگر اولی و ثانوی ندارد!

«والتقدیم علیه بإدخال اللیله یحتاج إلی عنایه خاصه و معونه زائده کما تقدم». هیچ کس از آقایان این مطلب را نگفته است و آدم نمی فهمد که چرا ایشان این مطلب را فرموده اند، تقریبی هم نمی توانیم برای این مطلب بکنیم.

ص: ۷۳۶

(پرسش:...پاسخ استاد:) یک ماه سی روزه هم عبارت است از اول غروب روز آخر ماه قبل تا آخرین روز ماه. خود ایشان هم معتقد است که شهر به معنای بین الهلالین است و به معنای سی روز را مجاز می دانند، ایشان نمی خواهند به آن تقریبات بگویند. اگر ماه به معنای سی روز هم باشد، روز به معنای مقابل شب نیست.

در این مسئله حرفی نیست، ایشان این را مسئله کرده است.

«لو نذر اعتکاف شهر یجزئه ما بین الهلالین و إن کان ناقصاً و لو کان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون یوما». اگر شخصی نذر کرد که یک ماه معتکف بشود، «یجزئه ما بین الهلالین و إن کان ناقصاً». ظاهر این تعبیر این است که در بین الهلالین هم می تواند ماه کامل سی روزه را منذور خود قرار بدهد و هم ناقصش را. ظهور فرمایش ایشان این است، البته ممکن است مراد این باشد که باید بین الهلالین باشد، حتی ناقصش هم کافی است. یعنی تلفیق از دو ماه نباشد، نصف از این و نصف از آن نباشد، محرم باشد، صفر باشد، ربیع الاول باشد، هر ماهی که باشد، باید بین الهلالین باشد، منتهی ناقص بین الهلالین هم کافی است. این معنی ممکن است، ولی خلاف ظاهرِ این تعبیر است. تعبیر ایشان ظهور در این دارد که باید بین الهلالین باشد و اگر ناقصش را هم انتخاب بکند، کافی است. ولی اگر مراد نذرکننده مقدار ماه بود، حتماً باید سی روز باشد. این متنی است که ایشان می فرمایند.

آقای حکیم و آقای خوئی می فرمایند که باید این سی روز بین الهلالین باشد و سی روز به صورت تلفیقی کافی نیست. ایشان می فرمایند که ماه عبارت است از بین الهلالین، حالا یا ناقص یا کامل، فرقی نمی کند، مُلفَّق فایده ندارد. اما آقای خوئی یک فرمایش دیگری هم دارند که می فرمایند: ما سابقاً در شهرین متتابعین هم گفتیم که ظاهر شهر عبارت از بین الهلالین است و دو تا سی روز کفایت نمی کند ولو متصل به هم باشند، باید دو ماه پشت سر هم باشد، مثلاً محرم و صفر، اما از وسط محرم تا وسط ربیع الاول کفایت نمی کند.

این مطلب ایشان بر خلاف چیزی است که دیگران می گویند. هیچ کس در مسئله شهرین متتابعین به جز ایشان به این نکته اشاره نکرده است و ما هم البته قبول نکردیم. آقای حکیم در این مسئله با آقای خوئی موافق است که تلفیق کفایت نمی کند، اما در مسئله شهرین متتابعین چیزی ندارند، دیگران هم تنبهی به این موضوع ندارند و به نظرم خود آقای خوئی هم می فرمایند که این مطلب یک چیزی است که هیچ کس قائل به آن نشده است. ما هم عرض کردیم که همین که هیچ کس این مطلب را نگفته است، قرینه بر عدم صحت آن است، زیرا پیداست که ارتکاز عرفی اولیه از لفظ شهرین متتابعین اینطور نیست.

در اینگونه موارد باید ببینیم که وجداناً معنی چیست. اگر گفتند: شما یکی از این ماهها را مثلاً اعتکاف بکنید، عبارت است از اینکه یا محرم یا صفر یا ربیع الاول و... یکی از این ماهها، اما اگر بگویند که وظیفه شما این است که یک ماه ساکت باشید، حرف نزنید، این معنایش عبارت از این است که یکی از این ماهها را باید ساکت باشید؟! اگر من بگویم که یک ماه مهمان زید بودم، آیا این مجاز است؟! آیا یک ماه در ذهن انسان معادل یکی از این ماههای هلالی یا شمسی است؟! آیا از کلمه ماه بین الهلالین به ذهن انسان می رسد؟!

انسان وجداناً می فهمد که اگر گفتند: یکی از این ماهها، مراد یکی از ماههای هلالی یا شمسی است، اما اگر گفتند: یک ماه مهمان زید بودم، معنایش این نیست که از اول تا آخر محرم ـ مثلاً ـ مهمان زید بودم، این عبارت از مقدار سی روز یا بیست و نه روز ـ حال هر چه تفسیر بکنیم ـ است. تقدیری هم در کار نیست، مجاز در حصر هم نیست، مجاز در کلمه هم نیست، بلکه لفظ مشترک است بین اینکه تلفیقی باشد یا غیر تلفیقی، چه یکی از ماههای هلالی باشد و چه ملفق باشد.

مرحوم سید در متن فرمود: اگر مقدار ماه گفته شد، باید سی روز باشد. بحث در این است که چرا مقدار ماه عبارت از سی روز باشد؟

آقای حکیم در اینجا بیانی دارند که آقای خوئی آن را رد می کنند. خود آقای خوئی هم بیانی دارند که بر اساس آن متن را قبول می کنند. ایشان می فرمایند که در عرف اگر یک ماه گفته شود، یک ماه کامل فهمیده می شود، انصراف به این معنی دارد. ایشان می فرمایند که اگر یک کسی از بیستم یک ماه تا نوزدهم ماه دیگر _ که معادل یک ماه ناقص است _ در جایی بماند و بخواهد از این ماندن خبر بدهد، علی نحو الحقیقه وجداناً نمی تواند بگوید که من یک ماه در آنجا ماندم.

ایشان می فرمایند اگر ماه گفته شد و مراد از ماه قرار شد تلفیقی باشد، «لا ینسبق الی الذهن الا ذلک، بحیث لا یحسن منه هذا التعبیر لو کان دخوله یوم العشرین و خروجه یوم التاسع عشر من الشهر القادم مثلا الا بنحو من العنایه، و الا فقد بقی تسعه و عشرین یوما لا مقدار الشهر، فإنه خلاف ظاهر اللفظ بمقتضی الانصراف العرفی کما عرفت».

این بیان آقای خوئی است، ولی آقا سید ابوالحسن می فرمایند که اگر از همان روزی که در ماه اولی وارد شد، به همان روز در ماه دوم برسد، عرفاً صدق می کند که یک ماه مانده است بدون عنایت. آقای خویی اینطور مثال می زنند که بیستم این ماه وارد شده و نوزدهم ماه بعد خارج شده، ولی ما می گوییم که بیستم ماه اول وارد شده و بیستم ماه دوم خارج شده. ایشان مثال را عوض می کنند. اگر بیستم ماه وارد شده و بیستم ماه بعد خارج شود، امکان دارد که ماه اول

ناقص باشد و در این صورت عرفاً صدق می کند که یک ماه در آنجا مانده است. یا مثلًا وقتی گفته می شود که فلان کس درست یک ماه بعد از فلان کس فوت کرد یا به دنیا آمد به این معنی است که او در بیستم ماه ربیع الاول وفات کرده یا به دنیا آمده و دیگری هم در بیستم ربیع الثانی. این تعبیر متعارف عرفی و معمول است.

پس بنابراین به نظر ما شهر هم به بین الهلالین گفته می شود و هم مُلفَّق از دو ماه به این صورت که از ساعتی که از ماه قبل شروع شده تا همان ساعت در ماه بعدی باشد که این هم یک شهر است. مقدار شهر هم به هر دوی اینها اطلاق می شود و مجاز هم نیست. اینطور نیست که از کلمه ماه هلال به ذهنتان بیاید و و یک کلمه مقدار هم به آن اضافه بکنید، نه اینطور نیست. هم کلمه شهر و هم مقدار شهر به نصف از ماه اول تا آخر نصف ماه دوم هم اطلاق می شود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ما ادعا یمان این است، آن آقایی که می گوید انصراف دارد، چه دلیلی دارد؟ من هم می گویم انصراف دارد. اگر نپذیرفتید، نپذیرفتید. ما بحثی نداریم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان که مقدار شهر می فرمایند، ممکن است متصل باشد، ممکن است غیر متصل. ایشان مقدار شهر را اعم می گیرند از اینکه متصل باشد یا منفصل.

(پرسش:...پاسخ استاد:) آقای خوئی مدعی اند که مقدار شهر انصراف دارد به شهر کامل، ایشان می فرمایند که عرف اینطور می فهمد که اگر مقدار یک ماه گفته شد، یعنی یک ماه کامل.

ص: ۷۴۰

(پرسش: آیا در ماههای شمسی هم همینطور است؟ پاسخ استاد:) بله آن هم همین طور است.

این بیان آقای خوئی بود که ادعای انصراف داشت، اما آقای حکیم از باب انصراف پیش نمی آید، ایشان می فرمایند که جامع بین اقل و اکثر کأنَّ در اینجا معقول نیست، جامع که معقول نشد، باید یکی از اینها را بگیریم، فرد ناقص عنایت می خواهد، اما فرد کامل عنایت نمی خواهد.

ایشان دو ادعا کردند: یکی اینکه جامع نمی تواند مراد باشد، دوم هم اینکه اگر جامع نباشد، ناقص عنایت می خواهد، ولی کامل عنایت نمی خواهد. هر دو مدعای ایشان محل مناقشه است. چرا نمی شود جامع اراده بشود؟! اگر به شما بگویند که باید مقداری مثلاً در اینجا اعتکاف بکنید که کمتر از ده روز نباشد، شما می گویید که هم ده روز مصداق تعهد شماست، هم یازده روز و هم دوازده روز و... تمام اینها از مصادیق تعهد شماست. چرا نتوانیم جامع بین اینها را اراده بکنیم؟! اگر اقل را بجا آوردید، کفایت می کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می فرمایند کافی نیست. ایشان می فرمایند اگر گفتیم که نذر من اقلاً ده روز باشد، اگر من ده روز بجا آوردم، کافی نیست باید بیشتر از ده روز باشد. ایشان ادعا می کنند چون ده روز اقل است و آن دیگری اکثر، معقول نیست جامع مراد باشد، بنابراین من باید آن بیشتر را بجا بیاورم، نه کمتر را.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می گوید اگر لفظ دو مصداق داشت، یک مصداق کمتر و یک مصداق بیشتر، مثلاً مقدارالشهر دوتا مصداق دارد یکی مقدار شهر ناقص بیست و نه روز است و یکی هم مقدار شهر کامل سی روز است این شخص هم نذر کرده مقدار شهر را اعتکاف بکند، ایشان می گویند که این مقدار شهر نمی تواند به معنای اطلاقی خودش و اعم از هر دو معنی باشد.

چطور شما وقتی کلمه ماه گفته می شود، می گویید که مراد اعم از شهر هلالی است، لذا اگر کلمه ماه گفته شد، می گویید که هر کدام را بخواهد انتخاب می کند، اما با اضافه شدن کلمه مقدار به ماه فقط باید ماه کامل را اراده کرد؟! انصرافش هم درست نیست و برهان آقای حکیم را ما نمی فهمیم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) نه بعضی جاها ممکن است کلمه ماه به سی روز... ایشان می گوید ماه به بین الهلالین است... مقدار ماه که شد کلمه مقدار که اضافه شد به ماه، ماه معنایش تغییر پیدا می کند می شود ماه کامل... این چرا آخر از کجا ما اینها را به چه بیانی؟؟؟ خب اینکه ما نمی دانیم به نظر ما اگر مرادش مقدار شهر باشد شهر هم ناقص را شامل است هم کامل را شامل است چیز است

(پرسش:...پاسخ استاد:) آن بقیه را به قصد واجب نمی تواند بجا بیاورد، مخیر است هر کدام را که خواست بجا بیاورد. اگر قصد کرد بیست و نه روز را داشت و بجا آورد، نذر ساقط است و دیگر نمی تواند قصد وجوب بکند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر نیت کرده باشد که از شهر سی روز را اراده کرده باشد که حرفی نیست، بحث در این است که خود لفظ در چه چیزی ظهور دارد. ایشان می گوید که اگر کلمه مقدار به شهر اضافه شود، مفهوم شهر عوض می شود، ما می گوییم که چرا مفهومش عوض بشود؟! قبلاً هر مفهومی داشته، همان باقی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۷۴۲

اقوال مختلف در میزان و چگونگی نذر اعتکاف به مدت یک ماه ۹۱/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

اقوال مختلف در میزان و چگونگی نذر اعتکاف به مدت یک ماه

راجع به اینکه اگر کسی نذر بکند که یک شهر (ماه) اعتکاف بکند یا مقدار شهر چقدر است، باید بگوییم که آنچه ما به حسب استعمالات عرفی می فهمیم این است که اگر مولا به عبدش، یا شخصی به دیگری بگوید: شما یک ماه پیش من بمان، بر اساس آنچه که متفاهم عرفی است، اگر بین الهلالین یک ماه ماند، کفایت می کند، بین هلالین ناقص باشد یا کامل. اگر هم سی روز به صورت مُلفَّق ماند، آن هم کفایت می کند. تلفیقش به این صورت است که همان روزی که از ماه اول وارد شد، تا همان روز از ماه بعد بماند، این امتثال امر مولاست. اینطور نیست که به بین الهلالین اختصاص داشته باشد و یا مقدار ماه را مختص به سی روز بدانیم.

آقای خوئی برای اثبات مختار خود اینطور مثال زدند که شخصی بیستم ماه وارد شده و نوزدهم ماه بعد خارج بشود. این مثال، مُثبِت مدعا نیست، باید اینطور مثال می زدند که شخصی بیستم ماه داخل و بیستم ماه بعد هم خارج شده است، و اگر ماه اول ناقص بوده، آیا کفایت می کند یا نه؟ ایشان باید اینطور مثال می زدند و آن مثالی که ایشان می زنند، اصلاً مورد اختلاف و بحث نیست.

اگر ما گفتیم که به مقدار یک ماه اینجا بمانم، ایشان می فرمایند که توالی معتبر نیست. اما به نظر می رسد که اینجا هم توالی معتبر است. متفاهم عبارت از این است که شما باید به مقدار یک ماه اینجا توقف داشته باشید، معنایش این نیست که این ماندن در اقامتهای متعدد باشد، بلکه این مقدار توقف باید در یک بار ماندن باشد. سید می فرماید که اگر کسی گفت که به مقدار شهر معتکف باشم، هم می تواند تفریق بکند و هم می تواند متصل بجا بیاورد، اما اطلاق مقدار شهر ــ اگر تصریح نکند ــ ظاهر در این است که باید متصلاً بجا آورده شود. شما اگر بخواهید یک کاری را سی روز انجام دهید ــ به خصوص در یک شیء واحد ارتباطی- ظهور در این دارد که باید متصلاً انجام شود. اما در شیء واحد استقلالی- که هر روزش یک مصلحت دارد- معلوم نیست چنین ظهور وجود داشته باشد. ما این را می فهمیم.

ص: ۷۴۳

(پرسش:... پاسخ استاد:) همانطوری که شما یک ماه بین الهلالین را کافی می دانید، از نیمه یک ماه تا نیمه ماه بعد هم کافی است. (پرسش: مقدار منفصل که می فرمایید سی روز است، آیا دلیل تان انصراف است؟ پاسخ استاد:) اگر کسی بخواهد مقدار منفصل انجام بدهد، متعارف عرفی سی روز حساب می کند.

(پرسش: پاسخ استاد:) اگر ابتدای چهار ماه و ده روز از اول محرم باشد، تا بیست و پنجم جمادی الاول کفایت می کند، دیگر نباید بگوییم که اگر محرم ناقص بود، باید آخر عده را تا بیست و ششم بدانیم. متعارف عرف از چهار ماه و ده روز اینطور می فهمد. اگر عرف بخواهد تلفیق بکند، می گوید که در نیمه جمادی الاولی چهار ماه تمام شد، ده روز دیگر هم به آن اضافه

می کنـد تا به بیست و پنجم می رسـد. این تفاهمی است که به هر کـدام از افراد عادی بدهید، همینطور پیاده می کند و غیر از این نمی فهمد.

(پرسـش: آیـا کسـی می گویـد: سـی روز نماز و روزه قضاء برای شـما انجام می دهم، با توالی بایـد انجام می دهـد؟... پاسـخ اسـتاد:) در نمـاز و روزه قضـاء رسم نیست که بـا توالی باشـد. چون در آنجـا مسـلم و معلوم است که مراد چیست، توالی معتبر نیست.

(پرسش: اول باید ده روز را حساب بکنیم، بعد چهار ماه را ...پاسخ استاد:) آن چه که متعارف عرف است اینطور است که اول چهـار مـاه را حسـاب می کننـد، اگر هم بخواهیم ده روز را اول حساب بکنیم، مثلاً اگر از نیمه ماه حساب بشود، ده روز اضافه می شود تا بیست و پنجم و بعـد از آن چهار ماه هم به صورت تلفیقی حساب می شود. این متفاهم عرف است و فرقی هم نمی کند که ده روز را اول حساب بکنیم یا آخر. منتهی ماه ناقص را نباید یک کاری بکند که کامل حساب بکند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) نه در آن این فروضی که من می گویم (پرسش:... یعنی ده روز را اول حساب کند پاسخ استاد:) بله نه آن ماه ناقص را نباید یک کاری بکند که آن کامل حساب کند آن جور نیست (پرسش: این مطلب در جایی است که اعتکاف در بیست و نه روز جایز باشد... پاسخ استاد:) مرحوم آقا ضیاء در بیست و نه روز حاشیه ای زده است، ولی در آنجا هم اشکال ندارد. مرحوم آقا ضیاء می گوید اگر ماه ناقص بود - ولو مختار این است که باید تکمیل کرد- ولی با همان بیست و نه روز وفای به نذر حاصل می شود و لازم نیست چیز دیگری انجام بدهد. منتهی یکی از واجبات عبارت از این است کسی که دو روز اعتکاف کرد روز سوم را اعتکاف بکند. ایشان می گوید با همین دو روز وفای به نذر حاصل می شود، منتهی واجب است روز سوم را هم بجا بیاورد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اینجا تبعیض در نیت نیست. اگر قبلاً شروع به اعتکاف کرده باشد دیگر نیت اعتکاف واجب نذری هم نمی کند، یک روز دیگر را ضمیمه می کند و اشکالی هم ندارد. صحت اعتکاف متوقف بر سه روز است، لازم نیست که به حساب نذر نیت بکند، عمل به نذر انجام شده است.

یک موضوعی که همه آقایان به آن اشاره کرده اند این است که اگر کسی نذر کرد یک ماه ناقصی را اعتکاف بکند، هر دو روزی که به جا می آورد را باید به روز سوم تکمیل بکند و ضمیمه کردن روز سوم از واجبات است، پس قهراً اگر ماه بیست و نه روز باشد، باید یک روز دیگر ضمیمه شود تا یک سه روز دیگر هم درست بشود و در این حرفی نیست.

ص: ۷۴۵

خوب بحث دیگر این است که «لو نـذر اعتکاف شـهر وجب التتابع و أما لو نذر مقدار الشـهر جاز له التفریق ثلاثه ثلاثه إلی أن یکمـل ثلاثـین یومـاً بل لا یبعـد جواز التفریق یوما فیوماً و یضم إلی کل واحـد یومین آخرین بل الأمر کـذلک فی کل مورد لم یکن المنساق منه هو التتابع». ایشان می فرماینـد اگر کسـی نـذر کرد یک ماه اعتکاف کند، تتابع لازم است. اگر مبنا این باشـد که در اعتکاف یک ماه، «ما بین الهلالین» لازم باشد، مسئله خیلی روشن است زیرا بین الهلالین متتابع است و انسان باید متتابعاً بجا بیاورد.

به نظر ما اگر کسی گفت: من یک ماه این کار را انجام می دهم، ظاهرش این است که یک ماه متصل باشد، حتی اگر هم بین الهلالین نباشـد، نه اینکه بخواهـد در یک سال یا در طول عمرش آن کار را انجام بدهـد. در مقدار شـهر هم ایشان می فرمایند که می تواند منفصل باشد، ولی نظر ما این است که مقدار شهر هم باید متصل باشد.

(پرسـش: در اعتکاف همه ماه یک واحد ارتباطی نیست، بلکه هر سه تا سه تا یک واحد ارتباطی است... پاسخ استاد:) اگر نذر بکند که من یک ماه را معتکف بشوم، از نظر ناذر یک نحوه ارتباطیتی در منذورش وجود دارد، ولو صحیح است که اعتکاف هست سه روز سه روز باشـد، انصـراف این نـذر عبـارت از این است و ظـاهرش این است که یـک مـاه در تمام عمر نمی تواند باشـد مگر اینکه قرینه ای وجود داشـته باشـد که هـدف این است که به مقـدار یـک ماه اعتکاف انجام شود ولو اینکه منفصـلاً باشد.

ص: ۷۴۶

نظر ما این است که مقدار شهر ظاهر در این است که متصل باشد، مگر قرینه ای بر خلاف باشد. حال اگر این استظهار را نکنیم و قرار نشد که متصل بدانیم، ایشان می فرمایند که سه روز سه روز به صورت متفرق اعتکاف بکند، زیرا اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود. مثلاًـ پانزده روزش را در این ماه و پانزده روزش را هم در ماه دیگر انجام بدهد که در این صورت کفایت می کند. بعد ایشان در ادامه می فرماید: بعید نیست بگوییم که می تواند مورد نذر یک روز یک روز باشد که سی تا یک روز به منزله سی نذر باشد. این هم جایز می شود، منتهی هر روزی که نذر می کند، چون اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود، باید دو روز دیگر هم به آن یک روز متصل کند، یا قبل از آن یک روز یا بعد از آن، تا سه روز تشکیل شود و به تعبیر آقای بروجردی دو روز دو روز هم می شود مقدار یک ماه را نذر کرد که مجموع این دو روزها یک ماه بشود و این کفایت می کند، منتهی باید به این دو روزهای متفرق یک روز دیگر قبل یا بعدش ضمیمه بکند که در این صورت قهراً یک ماه نذرش بیشتر از یک ماه خواهد شد.

پس نذر یک ماه را به انحاء مختلف می توان انجام داد و اختصاصی ندارد که حتماً سه روز سه روز باشد. اگر قرار شد که متصل نشود و تفریق شود، شخص می تواند سه روز سه روز، یا دو روز دو روز، یا یک روز یک روز را مورد نذر قرار بدهد و همه اینها کفایت می کند.

ص: ۷۴۷

آقای خوئی یک بحثی کرده که دیگران نـدارد و آن عبارت از این است که ایشان می فرمایند اگر یک روز یک روز نذر بجا آورده شود، به توجه به ضـمیمه شـدن دو روز به هر یـک از این روزهایی که نـذر را بجا می آورد، اگر قائل به این باشـیم که قصـد نـذر در وفای به نـذر لازم نیست و انطباق خارجی با منذور کفایت می کند، در این صورت می توانیم بگوییم که مقدار سی روز اعتکاف، کفایت از بجا آوردن سـی روز نذر بکند. در آن سه روزی که معتکف می شود ولو قصد نذر نداشته باشد، ولی چون منطبق بر منـذور می شود، دیگر شـخص لازم نیست که بیش از سـی روز بجـا بیاورد. ایشان می فرماینـد که حق در مسـئله هم همین است که قصد وفا به نذر در نذر معتبر نیست. البته ایشان دلیل محکمی هم برای مدعای خود بیان نمی کنند و می فرمایند که نذر این است که شـخص انهاء بکند و انهاء هم این است که عمل خود را مطابق با آن قرار بدهد و وفای به نذر عبارت از این است که شخص عمل خود را مطابق آن نذر انجام بدهد. این فرمایش ایشان خیلی بیان کامل مطلب نیست.

آقای حکیم - برخلاف نظر ایشان - می فرماینـد که نـذر چون تملیک منـذور به خداوند است و نذرکننده مدیون می شود، از عناوین قصدیه است و باید با قصد انجام شود. اگر انسان به کسـی مدیون باشد و به مقدار دین چیزی به او بدهد، وفای به دین حاصل نمی شود. نذر هم چون جنبه دین دارد (لله عَلَی) قهراً باید عنوان قصد منطبق بر آن باشد.

ص: ۷۴۸

مرحوم آقای داماد هم مثالهایی می زنند که از آنها استفاده می شود که اگر نذرکننده عمل منذور را بجا بیاورد ولو بدون قصد، نذر او ساقط می شود. ایشان می فرمود: فلان شخص نذر کرده است که در فلان ساعت در یک نقطه بماند، ولی یادش نبود که چنین نذری کرده است و در همان ساعت به آن نقطه آمد و قرار گرفت، آیا انسان در این مورد نمی فهمد که نذرش ساقط است؟! آیا می شود اینجا بگوییم که چون این عمل را به قصد نذر بجا نیاوردیم، پس مطلوب مولا روی زمین مانده است؟! یا مثلاً کسی نذر می کند که در فلان روز غیبت نکند، این نذر را فراموش کرده و فلان روز هم غیبت نکرد، آیا نذر او ساقط نشده است؟!

به عبارت دیگر علت اینکه در دین حکم می کنید که بدون قصد وفای به دین حاصل نمی شود، چون لفظ اشتراک دارد بین اینکه صدقه است یا وفای به دین و اگر بخواهد تعیین پیدا بکند، باید قصد بشود. اما اگر لفظ مشترک نبود، مثلاً نذر کردم که فردا این کار را انجام بدهم و بعد هم یادم رفت و آن کار را هم انجام دادم. چون در اینجا دو عنوان برای شخص منطبق نیست، خود به خود با عملی که انجام شده است، منطبق می گردد. پس در جایی که اشتراک نداشته باشیم، اگر انسان متعلّق نذر را بجا آورد، نذر ساقط می شود. اما در صورتی که اشتراکی باشد، برای معین شدن عنوان، باید عنوان قصد بشود.

مثلاًـ وقتی من نذر کردم که به مقدار یک ماه اعتکاف بکنم، ممکن است که شروع به اعتکاف بکنم به عنوان اینکه امر مستحبی است، امکان هم دارد که به قصد انجام نذری که کرده ام معتکف بشوم. در اینجا اگر بخواهیم اعتکافمان منطبق بر عنوان منذور بشود، باید قصد عنوان نذر را بکنیم.

ص: ۷۴۹

عقیـده ما هم این است که در جایی که اشتراک نیست، لازم نیست انسان عنوان را قصـد بکند، اما در جایی که مشترک است، مانند همین مورد بحث، باید اعتکاف به عنوان وفای به نذر قصد بشود، نه به عنوان تتمیم اعتکاف.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) نذر هم گاهی ممکن است به نحوی باشد دو مصداق نداشته باشد، مانند اینکه من نذر بکنم در روزه معین فلان جا باشم. در جایی مثل صدقه و امثال آن ممکن است از باب اداء دین باشد.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) در جایی که مثلاً نذر کرده است فردا را روزه بگیرد، آنجا دیگر صـفت استحباب به خود نمی گیرد. مقصود در روزه معین است، امـا اگر مورد نـذر غیر معین باشـد، در صورتی که قصـد عنوان نـذر را بکنم، نـذری و در غیر این صورت اعتکاف مستحبی می شود.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) انسان می توانـد هم مـدیون به زیـد باشـد و هم قصـد بکنـد تبرعاً به او چیزی بدهد، این جایز است. خداونـد هم همینطور است، انسان به وسـیله نـذر مـدیون خداونـد می شود، اما می توان آن عمل را نه به نیت نـذر بلکه به این عنوان که عمل خوبی است انجام بدهـد. پس اینجا دو مصداق وجود دارد و باید عنوان عمل مورد قصد قرار بگیرد. به نظر می رسد که آنچه که صاحب عروه در اینجا گفته است، صحیح می باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

تتابع در قضاء اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

تتابع در قضاء اعتکاف منذور

در بحث قبلی گفتیم که شخصـی نـذر کرده که به مقدار یک ماه معتکف بشود، منتهی قصد می کند که یک روز را به قصـد اعکتاف نذری بجا بیاورد، در این صورت قهراً دو روز دیگر باید ضمیمه بشود تا این اعتکاف صحیح باشد.

ص: ۷۵۰

بحث در این بـود که آیـا می شود یـک روزش منطبق عنوان منـذور باشـد و نه سه روزش؟ آقـای خوئی فرمودنـد که اگر نیت منـذور را هم نکرده باشـد آن دو روز دیگر، خود به خود منطبَق عنوان منـذور می شود. دربـاره فرمـایش ایشـان مـا قبلاً چیزی عرض کردیم که بعد به نظرم آمد که حق با آقای خوئی است و آنچه ایشان فرموده، درست است.

اگر ما یک اعتکاف مستحبی داشتیم که مشروع علی وجه الاطلاق بود، یک اعتکاف منذور هم که آن هم علی وجه الاطلاق بود، یعنی فی حدّ نفسه علی وجه الاطلاق بود و اگر بخواهیم که اعتکاف ما مصـداق این باشـد یا مصداق آن، این باید با نیت تعیین بشود، چون هیچکـدام اولویت ندارد. مثل اینکه اگر انسان به کسـی بدهکار باشد و بخواهد به او صدقه مسـتحبی بدهد، (ممکن است مصرف او صـدقه باشـد، ولی من هم به او بـدهکار باشم) در این صورت بایـد نیت صدقه اسـتحبابی بکند و اگر

بخواهـد بدهی خود را بپردازد، باید نیت پرداخت بدهی را بکند. و اگر نیت هیچکدام را نکرد، هیچکدام واقع نمی شود، چون هر صلاحیت وقوع هر دو را دارد و انتخاب هر یک ترجیح بلامرجح است.

ولی در بعضـی موارد صـلاحیت وقوع هر دو وجود نـدارد، مثلًا در همین اعتکاف که مسـتحب علی وجه الاطلاق است، از آن طرف هم نـذر واجب الوفـاء است علی وجه الاطلاـق، ولی جمع عرفی مـا بین ادله وفای به نـذر و ادله اسـتحباب یک شـیء را اقتضاء می کند، برای اینکه اسـتحباب ذاتی و وجوب عرضی است که به واسطه نذر پیدا شده است. پس بین دو اطلاق تعارض پیدا نمی شود. لذا وقتی من نذر می کنم فردا را ـ که اعتکاف کردن در آن مستحب است ـ معتکف بشوم، آن ادله استحباب کنار می رود و اسـتحباب بالفعل پیدا نمی کند، بلکه واجب می شود. در صورتی هم که متوجه نبودم، غفلت داشـتم و به قصد قربت نیت اعتکاف مسـتحب را کردم، خود به خود منطبَق عنوان منـذور خواهد شد، چون دلیل نداریم که نذر در همه جا باید قصـد بشود، ماننـد مثالهایی که مرحوم آقای داماد می زدنـد که کسـی نذر کرده در یک روزی غیبت نکند، از این نذر غفلت کرد و آن روز را هم غیبت نکرد، ایشان می فرمایـد که در این صورت منطبَق منـذور حاصل شـده است و نذر هم سـقوط پیدا می کند ولو اینکه شخص متوجه نبوده است.

ص: ۷۵۱

پس بنابراین همین فرمایشی که آقای خوئی بیان کرده اند صحیح است که اگر کسی به نیت نذر یک روز را بجا آورد و آن دو روز را نیت استحباب بجا آورد، خود به خود منطبَق عنوان منذور خواهد شد، البته به شرط تحقق قصد قربت.

(پرسش:...پاسخ استاد:) قصد قربت معتبر است و اگر اعتکاف به قصد استحباب انجام شد خود به خود مصداق واجب می شود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) می گویم اگر اطلاق حتی آن مورد غیر معین را هم گرفت، جمع ما بین ادله عمومات «أوفوا بالنذور» و ادله استحباب این است که بگوییم این بالذات است و آن بالعرض. یکی ذاتی است یکی عرضی است. عرف هم همین جور جمع می کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در برخی موارد می گوید آنچه که من نذر کرده بودم، حاصل شد، نذر نکرده بود که با توجه انجام بدهد. اگر اینطور نذر کرده باشد، منذورش حاصل نشده است. بعضی اوقات کسی نذر می کند که من مشکل زید را حل کنم، یکی دیگر مشکل زید را حل می کند، در این صورت متعلق نذر حاصل نشده است، بلکه غرض آن شخص حاصل شده است. می گویم که این از آن قبیل نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:) خود انسان از عهده خودش خارج نکرده، بلکه یکی دیگر از این بار را از دوش او برداشته است. مثل اینکه من می خواهم این مرده را غسل بدهم ولی دیگر آمد و او را غسل داد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) به باعثیت کاری ندارم. بعث نمی کند، ولی امر به وسیله حصول متعلَّق ساقط می شود، نه اینکه بگوییم: متعلَّق واجب مشروط است و شرطش فاقد بوده است. همین که متعلَّق حاصل شده است، کفایت می کند.

ص: ۷۵۲

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر نذر از عناوین قصدیه باشد، کفایت نمی کند. ولی دلیلی بر این مطلب نداریم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در قصد مخالف هم اگر قصد قربت کرده باشد، آن هم مضر نیست.

«لو نذر الاعتکاف شهراً أو زماناً علی وجه التتابع سواء شَرَطه لفظاً أم کان المنساق منه ذلک فأخل بیوم أو أزید بطل و إن کان ما مضی ثلاثه فصاعداً و استأنف آخر مع مراعاه التتابع فیه».

کسی نذر می کند که یک ماه یا مثلاً ده روز را به صورت متتابع روزه بگیرد، حال یا این تتابع را بالصراحه ذکر می کند، یا متفاهم عرفی این باشد که این ده روزی که می خواهد بگوید، مقصود ده روز متصل است، منساق چنین باشد. اگر این شخص یک روز یا دو روز کمتر از زمان تعیین شده بجا آورد، ایشان می فرماید که دو صورت در اینجا وجود دارد: یک صورت این است که شخص به عنوان کلی نذر کرده است که یک ماه را روزه بگیرد که در این صورت چون در منذور قید تتابع آمده است، این منذور با قید حاصل نشده و فاقد شرط است، باید دوباره تمام یک ماه را استیناف بکند.

صورت دوم این است که بگوید: این ماه را روزه بگیرم. در اینجا اگر یک روز یا دو روز یا بیشتر کم گذاشت، چه حکمی دارد؟

در صورت اول که مورد نذر معین نیست، روشن است که باید استیناف بکند و حرفی در آن نیست.

«و إن کان معیناً و قد أخل بیوم أو أزید وجب قضاؤه»، در صورتی که منذور معین است، باید قضاء کند و احوط این است که در قضاء هم تتابع ملاحظه بشود.

ص: ۷۵۳

در این جمله «و قـد أخل بیوم أو أزیـد وجب قضاؤه» ابتـداءاً دو احتمال داده می شود: یکی اینکه آن روزهایی که اخلال کرده را باید قضاء کند (یک روز یا بیشتر)، احتمال دوم اینکه باید کل و مجموع را قضاء بکند.

آقـای حکیم یک بحثی راجع به این مطلب می کننـد و بعـد خود ایشان تقریباً یکی از این دو وجه را اسـتظهار نموده و به ماتن اشکال می کنند.

ایشان می فرمایند که این ضمیر محتمل است که به کل برگشت بکند، یعنی «وجب قضاء الکل» و احتمال هم دارد که به بعض رجـوع بکنـد. این در جـایی است که منـذور مـا معین باشـد، نه کلی. در این مسـئله بین علمـاء اختلاـف وجود دارد. مبسوط و تـذکره می فرماینـد که باید کل را قضاء بکند، مختلف و مدارک و مسالک هم می فرمایند که همان مقداری که اخلال کرده است را باید قضاء بکند.

وجه هر کـدام از این دو قول هم این است که آن که قائـل به این است که بایـد کل را قضاء کرد، می گویـد که شـخص نـذر کرده است که متتابعاً بجا بیاورد و متتابع هم بجا نیاورده، پس عمل او باطل است و باید همه اش را دوباره بجا بیاورد.

صاحب مسالک و امثال ایشان هم می گویند که آن قسـمتی را که انجام داده، متتابع بجا آورده است و بقیه را که می خواسـته انجام بدهد متتابع نشده است، پس باید آن بقیه را که فاقد شرط است، قضاء کند. باید «ما اخل به» را قضاء بکند.

مرحوم صاحب جواهر هم اشکال کرده است که شرط این نیست که تتابع فی الجمله حاصل بشود، مورد نذر تتابع به تمام شهر است. آن روزهایی را هم که بجا آورده، واجد شرط نبوده است. تتابع فی الجمله حاصل شده است، ولی تتابع کل ـ که شرط در منذور است- حاصل نشده است.

ص: ۷۵۴

آقای حکیم یک تفصیلی در مسئله داده و می فرمایند یک مرتبه شخص نذر می کند که یک ماه را اعتکاف بکند و تتابع قید منذور نیست، بلکه لازمه منذور است. در این صورت قهراً وقتی شخص بخواهد عمل به نذر کند، باید متتابع باشد، ولی شخص ملاحظه تتابع را نکرده است، بلکه تتابع خود به خود ملازم با آن است.

در این فرض ایشان می فرمایند که هر مقداری که شخص انجام داده صحیح است، چون شرطی نداشته است. آن مقداری را هم که غیر متتابع بجا آورده است را باید قضاء بکند، چون فاقد شرط هستند و قهراً باید استیناف بکند.

ولی در صورتی که نذرکننده تتابع را ملاحظه کرده و نذرش را مقید به آن کرده باشد، باید کل ماه را قضاء بکند، زیرا عملش فاقد شرط بوده است و موافق منذور نمی باشد.

مطلب دیگر اینکه باید ببینیم که مراد ایشان چیست و مراد مصنف چیست. ایشان می فرمایند که بعضی از عبارت مصنف مشعر و مناسب با این است که «ما اخل به» را قضاء بکند که ایشان می فرمایند که احوط این است که قضاءش متتابعاً انجام شود. کأن سید صورتی را که اخلال به بعض منذور شده و قرار است قضاء بشود را تعبیر به احوط می کنند والا اگر کل عمل باطل باشد و لازم باشد که همه را قضاء بکند، تردیدی نیست که باید قضاء آن متتابعاً انجام شود. این توقف در جایی حاصل می شود که لحاظ تتابع نشده باشد، بلکه تتابع بالملازمه باشد. ایشان در آنجا می فرمایند که آیا تلازم هم مانند شرط است که در نتیجه تتابع در قضاءش هم باشد، یا نظیر شرط نیست و تتابع هم در قضای آن لازم نیست. این توقف مناسب با جایی است که لازم نیست کل عمل را بجا بیاوریم، بلکه قضاء بعض آن لازم است و تتابع در منذور لحاظ نشده است، بلکه بالملازمه ثابت شده است و حال که می خواهیم آن بعض را قضاء کنیم، آیا تتابع در آن لازم است یا نه؟

ولی اگر تتابع در کل ملاحظه شده بود، لازم است که کل را قضاء بکند و جای توقف نیست، بلکه بدون تردید باید متتابعاً کل را قضاء بکند.

پس این عبارت توقف ایشان مناسب با صورتی است که شرط تتابع نشده، بلکه ملازم با تتابع است.

مراد این است ولی در ذیل عبارت به صراحت بیان شده است که مراد همان صورتی است که تتابع شرط در منذور می باشد. در آخر عبارت می فرماید: «و إن کان معینا و قد أخل بیوم أو أزید وجب قضاؤه و الأحوط التتابع فیه أیضا و إن بقی شی ء من ذلک الزمان المعین بعد الإبطال بالإخلال فالأحوط ابتداء القضاء منه». شخصی نذر کرده است که یک ماه را روزه بگیرد، بیست روز را گرفت و روز بیست و یکم را روزه نگرفت، ایشان می فرمایند که احوط این است که آن شیء قضاء شده را در همان وقت انجام بدهد. مثلاً اگر در ماه رجب نذر کرده بود، در همان ماه رجب قرار بدهد. ایشان می فرمایند که این عبارت قرینه است بر اینکه مراد این است که کل باطل شده و باید مجموع را قضاء بکند، زیرا اگر مراد این باشد که فقط همان روز بیست و یکم را قضاء بکند، خللی در روزهای باقی مانده نیست و باید اداءاً انجام بدهد، دیگر وقتی باقی نمی ماند تا عمل به احتیاط بکند و آن یک روز را در همان ماه قضاء بکند. پس این عبارت متعیناً برای ما اثبات می کند که این عمل بالکل باطل فرض شده است و باید همه آن قضاء بشود، منتهی احوط این است که در همین ماه رجب شروع به قضاء آن بشود و به ماه شعبان و ماههای دیگر موکول نشود. بنابراین این عبارت صریح در صورتی است که شرط تتابع در منذور شده است. پس توقف ایشان بلاوجه و غیر ظاهر است و ما نمی دانیم که چرا ایشان توقف کرده است. این تعبیر ایشان است.

ص: ۷۵۶

البته اینکه ضمیر به کل رجوع می کند، خیلی روشن است، زیرا ایشان در عبارتی که در آخر دارند می فرمایند که «و إن بقی شی ء من ذلک الزمان المعین بعد الإبطال بالإخلال». باید یک چیزی موجود باشد تا ابطال شود. ابطال چیزی که موجود نشده است، معنی ندارد. این شخص _ فرض کنید- بیست روز روزه گرفته و روز بیست و یکم را نگرفته است. آیا می شود آن روزهایی را که نگرفته است را ابطال کرد؟! خود ابطال قرینه بر این است که آنچه که آورده شده، باطل است. «ما اخل به» را که انجام نداده است تا ما ابطال کنیم. پس ابطال بالکلیه مراد است و این خیلی روشن است و ایشان خیلی اینجا تبعید مسافت کرده است.

البته خود ایشان در فصل آخر کتاب الصوم در صوم الکفاره در مسئله سوم، درست در نقطه مقابل با اینجا فتوی داده است. در آنجا در بحث روزه (بحث روزه و اعتکاف از این جهت مشترک است) می فرمایند که اگر کسی نذر کرد که روزه بگیرد به شرط تتابع و متتابعاً روزه نگرفت، حال یا کل آن را یا بعض آن را، حال که می خواهد قضاء بکند، باید متتابعاً بجا بیاورد یا خیر؟ ایشان می فرمایند که این مسئله اختلافی است ولی به نظر ما تتابع لازم نیست، چون دلیل تتابع در قضاء که روایت «اقض ما فات کما فات» است، مرسله ای است که قابل اعتماد نمی باشد. دلیل دومی هم که برای عدم لزوم تتابع در قضاء بیان می کنند این است که ظاهر از «من فاتته فریضه فلیقضها کما فات» فریضه بالذات است، نه فریضه بالعرض. قهراً لزوم تتابع در قضاء به استناد این دلیل درست نیست. اصل قضاء را هم با استناد به این دلیل نمی توان ثابت کرد، بلکه از ادله دیگر مانند اجماع و برخی ادله دیگر برای ما ثابت شده است. این روایت سنداً و دلالتاً مخدوش است لذا ما قبول نمی کنیم.

ص: ۷۵۷

ایشان این مطلب را در صوم الکفاره صریحاً فرموده است، ولی اینجا صریحاً به همان روایت تمسک کرده است.

مطلب دیگری که ایشان بیان کردند این بود که مراد از فریض در اینجا فریضه بالذات است، در حالی که خود ایشان در مسئله روزه مستحبی برای کسی که روزه نذری دارد، فرموده اند که هر فریضه ای بر گردن شخص باشد، نمی تواند روزه بگیرد و از نظر دلالت هم اشکال نکرده اند. ایشان فرموده است که اگر روزه نذری به گردن انسان باشد، فریضه است و حق ندارد با بودن روزه نذری، روزه مستحبی بگیرد و باطل است. در آنجا ظهور فریضه به عمومیتش فریضه بالعرض را هم می گیرد، در آنجا مناقشه نکردند و پذیرفتند، ولی اینجا مناقشه می کنند. خلاصه کلام اینکه فرمایش ایشان با هم همخوانی ندارد.

علی کل تقدیر اصل بحث ما در این دو صورت است: صورتی که شخص شرط تتابع کرده است و صورتی که منذور ملازم التتابع است. آیا در در قضاء این دو صورت تتابع لازم است، یا در هیچکدام لازم نیست، یا فیه تفصیل؟

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر منذور کلی باشد و شرط کرده باشد که متتابعاً انجام دهد، در آن صورت اگر اخلالی کرد، باید کل را قضاء بکند و در آن حرفی نیست، ولی باید مواردی را که قضاء شده است را باید مورد بررسی قرار بدهیم. اگر انسان نذر کند که یک نماز با وضو بخواند، ولی نماز را بدون وضو خواند و وقت هم هست، در این صورت باید اداء کند، اما بحث ما در صورتی است که قضاء بشود که باید ادله قضاء را مورد بررسی قرار بدهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

تتابع در قضاء اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

تتابع در قضاء اعتکاف منذور

«لو نـذر الاعتکـاف شـهرا او زمانا علی وجه التتابع..» در این کلمه «زماناً» علی وجه التتابع چنـد احتمال وجود دارد. احتمال اول اینکه «علی وجه التتابع» قیـد برای هر دو باشـد، یعنی هم شـهر علی وجه التتابع باشد و هم آن زمان. احتمال دیگر این است که قید برای اخیر باشد، منتهی اولی اعم باشد از اینکه وجه تتابع داشـته باشد یا نه. احتمال سوم هم این است که اولی (شهر) بدون قید تتابع و دومی با قید تتابع باشد.

از مسئله ای که در آخر کتاب الصوم عنوان شده است استفاده می شود که در نظر ایشان چه یک شیئی قید تتابع شده باشد یا خودش ملازم التتابع باشد، در قضائ هر دو صورت باید احتیاط کرد.

بحسب قواعـد هم فرقی بین اعتکاف و صوم نـذری تنها وجود ندارد و هر دو حکم واحد دارند، پس اگر قرار شد که در یکی از آن دو احتیاط شود، در دیگری هم باید احتیاط کرد.

ایشان در آنجا می فرماید: «اذا فاته نذر معین او المشـروط فیه التتابع فالاحوط فی قضائه التتابع ایضاً». در عبارت ایشان «مشروط فیه التتابع» به «نـذر معین» عطف شـده است. در نـذر معین بما هو و قطع نظر از اینکه تتابع شـرط شـده باشـد یا نه، احتیاط لازم است و جایی هم که تتابع در آن شـرط است را عطف بر نـذر معین نموده است. در این مسـئله هم حکم واحد وجود دارد، در شهر چه تتابع شرط شده باشد و چه نشده باشد، حکم زمان علی وجه التتابع را دارد.

ص: ۷۵۹

آقـای خـوئی وفاقـاً بـا آقـای حکیم (البته در نظر آقـای حکیم در جـای دیگر که عبـارتش را خوانـدیم و نه در این بحث که بر خلاف جای دیگر فرموده) فرموده است که اصل ادله اولیه قضاء را اثبات نمی کنـد و باید قضاء را با دلیل دیگری اثبات کنیم. مثلًا امر به نماز ماننـد «صل» معنایش این نیست که شـما «بین الحـدیث» نماز بخوانید و اگر نخواندید، قضاء آن را بجا بیاورید. یک چنین دلالتی طبق تحقیق وجود ندارد و در آن حرفی نیست. پس باید دلیل دیگری بر لزوم قضاء وجود داشته باشد. ایشان می فرمایـد که در بـاب صوم و اعتکاف برای لزوم قضاء ما دلیل داریم، ولی بایـد دیـد که آیا فقط خود متعلَّق نـذر بایـد قضاء بشود، یا همراه با قیود و خصوصـیاتش. ایشان می فرمایـد که آنچه که در قضاء لازم است، ذات آن چیزی است که متعلَّق نـذر قرار گرفته است، اما وجهی برای انجام خصوصیات آن چیز در قضاء وجود ندارد.

دلیـل لفظی بر لزوم قضـاء عبـارت «صـومٌ بـدل یـوم» می باشـد، یعنی یـک روزه بجـای آن روز گرفته شود. در روایت علی بن مهزیار هم اینطور تعبیر شـده است که «یصوم یوماً بـدل یوم». اما باید دید که روزه با تمام خصوصـیاتش باید قضاء شود، یا نه.

بعـد ایشان مثال می زننـد به اینکه اگر کسـی نـذر کرده بود که امسال تابسـتان چند روز روزه بگیرد، (حالا تتابع بماند، جهات دیگر را بررسـی کنیم) اگر امسال تابستان روزه نگرفت، باید تابستان سال بعد روزه بگیرد؟ این احتمال که وجود ندارد. یا مثلاً نـذر کرده امسـال در نجف روزه بگیرد، حـال اگر امسـال در نجف روزه نگرفت، آیـا بایـد دوباره برگردد به نجف و در آنجا روزه اش را قضاء بکنـد؟ یا مثلاً کسـی نذر کرد که هنگام روزه قرآن هم بخواند و در آن وقت معین به نذرش عمل نکرد، آیا اگر بخواهـد بعـداً قضای آن را بجا بیاورد، بایـد به ضـمیمه روزه، قرآن هم بخواند؟ این احتمالات در کار نیست و تتابع هم به حسب قاعـده ماننـد سایر قیود است. پس اصل متعلَّق نـذر لازم است که قضاء بشود، اما تتابع لازم نیست. این فرمایش ایشان از نظر قواعد است.

ص: ۷۶۰

البته یک دلیل لفظی داریم که اقتضاء می کند شخص باید با تمام خصوصیات قضاء را بجا بیاورد و آن این است که «من فاتته فریضه فلیقضها کما فات». یعنی باید با همان خصوصیاتی که فوت شده است، باید قضاء بجا آورده شود. ولی این روایت مرسله است و دلیل معتبر برای این نیست که بگوییم واجب با هر خصوصیتی که واجب شده است، باید قضاء بشود. آقای حکیم علاوه بر ضعف سند، اشکال دلالتی هم وارد کرده و فرموده اند که شمول فریضه نسبت به فریضه ی بالعرض، خلاف ظاهر است. التبه ما عرض کردیم که این فرمایش ایشان معارض با بیان خودشان در جای دیگر است. ایشان ادعای ظهور می کنند که فریضه فقط شامل فریضه ی بالذات است و نمی تواند به این ظهورات برای اثبات ابطال استدلال کرد. به نظر ما قدر مسلم از فریضه آن چیزی که وجوبش از خداست، نه از پیامبر، فرض الله است نه فرض النبی. مراد از فریضه وجوبی است که خود قرآن واجب کرده است ولو موضوع آن را من ایجاد می کنم. به نظر می رسد که فریضه شامل چنین نذری بشود و اشکال و مانعی وجود ندارد. منتهی اشکال سندی باقی است که آقای خوئی هم به همین اشکال سندی اقتصار کرده است. اگر هم اجماع در مسئله باشد، راجع به اصل قضاء است، نه به خصوصیات آن. بنابراین ما دلیلی بر تتابع در قضاء _ که یکی از خصوصیات _ نداریم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) روایت می گوید همان جوری که هست، شما قضاء کنید.

(پرسش:...پاسخ استاد:) نذر نکرده است که قضاء کند، بلکه نذر کرده در فلان وقت انجام بدهد. آن وقت هم انجام نداده، پس باید قضاء بکند. ادله قضاء هم به وسیله روایت خاصه و ادله دیگر می آید. خود دلیل نذر دلالت لزوم قضاء نمی کند. التبه اگر ما گفتیم که امر به اداء، دلالت بر لزوم قضاء هم می کند، آن بحث دیگری است که ما قائل به آن نیستیم.

ص: ۷۶۱

آقای خوئی می فرمایند چون دلیل نداریم، بنابراین لازم نیست متتابعاً بجا آورده بشود، ولی به نظر می رسد که ما باید تفکیک قائل بشویم. گاهی قیودی که مأخوذ می شود، از نظر ناذر به نحو وحدت مطلوب است و بدون آن قید متعلّق نذر کالعدم به حساب می آید. مثلاً شخصی نذر می کند که ۴۰ روز متوالی برای زیارت حضرت ولی عصر(عج) به مسجد سهله برود. (حال یا توالی را شرط می کند یا به انصراف فهمیده می شود) چون در این نذر هدف زیارت حضرت است و آن هم با توالی حاصل می شود، اگر این شخص نذر خود را اداء نکرد و نوبت به قضاء رسید، باید نذرش را توالی بجا بیاورد، تا به آن هدف برسد. یا مثلاً در مواری که شخصی نذر می کند که به روایت «من اصبح لله اربعین صباحاً» عمل بکند، که در اینگونه موارد وحدت مطلوب وجود دارد و باید با همان خصوصیات قضای آن بجا آورده شود. در برخی موارد هم به نحو تعدد مطلوب است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ممکن است نذرکننده تعدد مطلوب داشته باشد. ادله «اقض» دلالت می کند که لازم است در وقت دیگر بجا آورده بشود و دلالتی بر تعدد مطلوب ندارد. مطلوب شارع این است که اگر وحدت مطلوب بود و آن واحد به طور کامل بجا آورده نشد، باطل است و حکم عدم دارد. اگر نذر کرده بود ۴۰ روز به مسجد سهله برود و ۳۹ روز رفت، اصلاً عمل به نذر نشده است. چون منذور را به صورت متتابع بجا نیاورده است، باطل است و باید قضاء بکند.

(پرسش:... پاسخ استاد:) می گویند اجماع در قضاء هست، آقای خوئی هم می فرمایند که بعید نیست اجماع باشد. اگر دلیل لفظی هم تمام نباشد، بعید نیست دلیل اجماع باشد.

ص: ۷۶۲

پس بنـابر فرض اگر وحـدت مطلوب شـد، و در اداء بجـا آورده نشـد، باطل است و از ادله ای که دلالت می کنـد بر اینکه اگر کسـی مثلاً صوم واجب را بجا نیاورد بایـد قضاء بکند، فهمیده می شود که صوم باطل هم مانند این است که اصـلاً صومی بجا نیـاورده باشـد. پس اگر وحـدت مطلوب باشـد، صوم متتـابع مطلوب باشـد، بایـد در قضـاء هم متتابعاً بجـا آورده شود و اما در صورتی که تعـدد مطلوب باشـد، از ادله قضـاء نمی توانیم تتـابع در قضـاء را اثبات بکنیم و بگوییم که یک مصـلحت ملزمه ای ایفاء شده است، ولی یک مصلحت ملزمه ی دیگری ــ که مصلحت قید است ــ روی زمین مانده است.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) من می گویم متتابع مطلوب است و اگر بـدون تتابع بجا آورده شود، باطل و کالعدم است. شارع هم می گویـد که چیزی را که بجا نیاوردی (کالعدم) را دوباره بجا بیاور. مثلاً اگر وضوء در صـحت اداء دخالت دارد، در صـحت قضاء هم دخالت دارد.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) در تعـدد مطلوب ایشـان دو چیز در نظرش بوده: یکی این که اعتکاف بکنـد و یکی هم خواسـته که پشت سر هم انجام بدهد.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) در صورت تعدد مطلوب یک قسـمت از مطلوب را انجام نداده است، یعنی قید مطلوب را انجام نداده است. با دلیل «صومٌ بـدل یوم» و یا اجماع هم نمی توانیم ثابت بکنیم که در قضاء آن هم قیـد و هم مقیـد باید بجا آورده شود، نه اجمـاعی در کـار است و نه دلیل خاصـی. البته اگر دلیل «من فاتته فریضه فلیقضـها کما فات» را داشتیم، می توانستیم بگوییم که آن حدّش هم فریضه است و باید قضاء بکند، ولی آن دلیل را کنار گذاشتیم.

ص: ۷۶۳

(پرسش:...پاسخ استاد:) آنچه از سیره و از شرع استفاده می شود این است که اگر چیزی که مطلوب شارع است، فوت شد، باید در وقت دیگر بجا آورده شود، اما نظر به همه قیود و مراتب مطلوب وجود ندارد. مثلاً ـ اگر یک روز روزه ماه رمضان انسان قضاء بشود، آن روزه ای که در ماه رمضان است، مراتب مطلوبیت بالایی دارد که از بین رفته است، حال اینطور نیست که شارع در امر به قضاء بخواهد به همه آن قیود و مراتب نظر داشته باشد.

یک بحث راجع وجوب تتابع بود، یک بحث هم عبارت از این بود که اگر کسی اداء را متتابعاً بجا نیاورد و لازم بود که قضاء بکند، آیا باید کل را قضاء بکند، یا فقط آن مقداری را که خلل وارد شده را؟ آقای خوئی می فرمایند که از این بحثی که کردیم مبنی بر اینکه دلیلی بر لزوم تتابع در قضاء نداریم، استفاده می شود که آن مقداری که باید قضاء بشود، همان مقدار «ما اخل به» است، چون آنچه که مورد اجماع است، همان مقدار «ما اخل به» است و بیشتر از آن مورد اجماع نیست. پس بنابراین چه قید تتابع شده باشد و چه نشده باشد، باید همان مقداری را که خلل واقع شده است را بجا بیاورد و کفایت می کند. ایشان اینطور تعبیر می کند:

«انک عرفت ان المستند انما هو الإجماع» اول می فرمایند آیا ببینیم همه چیز باشد یا نه «المشهور هو الثانی قضاء المنذور بتمامه کما اختاره فی المتن و لکن علی ضوء ما قدّمناه فی الجهه الأُولی حول اعتبار التتابع یظهر الحال هنا أیضاً و أنّه لا یجب إلّا قضاء ما أخلّ به فقط، فإنّ المستند فی القضاء لو کان دلیلًا لفظیّاً تضمّن أنّ من فاته الاعتکاف المنذور وجب قضاؤه صحّ التمسّک بإطلاق الفوت الشامل لما فات رأساً أو ما فات و لو ببعض أجزائه، باعتبار أنّ فوات الجزء یستدعی فوات الکلّ، و اتّجه الحکم حینئذٍ بقضاء المنذور بتمامه إلّا أنّک عرفت أنّ المستند إنّما هو الإجماع، و من المعلوم عدم ثبوته فی المقام، کیف و قد ذهب جماعه من الأصحاب منهم صاحبا المدارک و المسالک إلی الاقتصار علی قضاء ما أخلّ به و إن ذهب المشهور إلی قضاء نفس المنذور، فالمسأله خلافیّه و لا إجماع فی المقام علی قضاء المنذور بتمامه کی نلتزم به، فعدم القول به لقصورٍ فی المقتضی، لا لأنّ التتابع فی البعض یغنی عن المرکّب لیرد علیه ما أورده فی الجواهر من الإیراد الظاهر و هو وضوح عدم الإغناء بعد فرض ارتباطیّه الأجزاء، و کون الإخلال بالبعض إخلالًا بالکلّ کما مرّ».

ما می گوییم که در روایت علی بن مهزیار آمده است که اگر کسی نذر کرد روز شنبه ای را روزه بگیرد و بعد مبتلا به سفر شد، یا عید شد، ایام تشریق شد و امثال آن، حضرت می فرمایند که «قد وضع الله عنه یصوم یوماً بدل یوم» و این دلیل بر ثبوت قضاء نسبت به منذور است. حال اگر کسی آن روز را روزه گرفت، آن روزی که «وضع الله عنه» بود را روزه گرفت، آیا از روایت استفاده نمی شود که در این صورت هم باید قضاء آن را بجا بیاورد؟! روزه آن روز به درد نمی خورد، باطل است و باید قضاء کند. اگر روزه گرفته شده باطل بود، مانند این است که اصلاً روزه نگرفته است و باید قضایش را بجا بیاورد. این مطلب از همان روایت استفاده می شود. شما که قائل به ارتباطیت هستید و می گویید که اخلال به یکی از اینها موجب بطلان کل می شود، روزه ای که بدون تتابع باشد را کالعدم می دانید (ایشان قائل به وحدت مطلوب است، نه تعدد مطلوب)، کأن اصلاً روزه ای بجا نیاورده است و باید کل را قضاء بکند.

ایشان می فرمایند که ادله در اینجا قاصر است، ولی ما می گوییم که همان دلیلی که حکم کرده است به اینکه «وضع الله عنه» شامل اینجا هم می شود.

پس اگر تتابع به نحو وحدت مطلوب ملاحظه شده بود، کل عمل باطل است و کأن هیچ چیز بجا نیاورده شده است و باید کل را قضاء بکند، نه بعض را. ایشان می فرمایند آن قسمت هایی را که بجا آورده است را لازم نیست قضاء بکند، ولی ما می گوییم که از همان دلیل استفاده می شود که لازم است کل را قضاء بکند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) صاحب مسالک و صاحب مدارک و مختلف که قائل شده اند که لازم نیست کل را قضاء بکند، هیچ کدام صورت بطلان را نمی گویند، بلکه آنها حکم می کنند که عمل نسبت به بعضی که همراه با تتابع بوده، صحیح است و باید آن قسمتی را که بجا نیاورده، قضاء بکند. (حال اینکه این نظر درست است یا نه، مطلب دیگری است) آنها نمی گویند که با فرض بطلان عمل، قضاء لازم نباشد، بلکه قائل به این هستند که در قسمتی که بجا آورده است، به وظیفه خود عمل نموده است و در قسمتی را هم که بجا نیاورده را باید قضاء بکند. مدعای آنها این است.

پس این مطلب اجماعی است که در لزوم قضاء حکم بطلان عمل و بجا نیاوردن عمل، واحد است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اجماعاتی که متصل به معصوم است، میزان است. اگر حکمی از فتاوای قدماء اثبات شود و محل ابتلاء هم باشد، کشف از ثبوت آن حکم در زمان معصوم می کند و اگر همه ی فتاوای متأخرین هم مخالف آن باشد، اشکال دارد.

«وإن كان معينا و قد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه و الأحوط التتابع فيه أيضا» ایشان در معین که تعیّن ذاتی دارد و ملازم با تتابع است احتیاط می کنند، چون گاهی حتی اگر انسان قید هم نیاورده باشد، خود متصل بودن دخالت در منذور دارد ولو متتابعاً گفته نشده باشد، اما اگر با فاصله های مختلف بجا آورده شود، هدف انسان حاصل نمی شود. اینکه کسی نذر کند یک ماه روزه بگیرد، گاهی غیر از مطلوبیت تک تک این سی روز، خود تتابع هم مطلوبیت علی حده دارد. لذا مرحوم سید هر دو را از باب واحد دانسته چه قید شده باشد و چه قید نشده باشد و متفاهم را هم عبارت از این دانسته که خود تتابع یک خصوصیتی دارد و لازم المراعات است. البته باید دید که آیا این خصوصیت لازم المراعات است یا نه، آیا به دلیل «من فاتته فريضه» اخذ بکنیم یا نکنیم؟ ایشان مردد بوده و احتیاط کرده است.

ص: ۷۶۶

ولی به نظر می رسد که اگر ما شک کنیم که آیا غیر از مطلوب بودن کل واحد، خود تتابع هم مطلوب است یا نه، مقتضای اصل برائت عبارت از این است که تتابع معتبر نباشد و لازم هم نیست که انسان احتیاط بکند و احتیاط هم استحبابی خواهد بود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) محتمل است وحدت مطلوب باشد، محتمل هم هست که تعدد مطلوب باشد. راجع به قضاء اصل برائت جاری است. ایشان احتمال داده است که در اینجا غیر از وحدت مطلوب و تعدد مطلوب، خود تتابع هم در اینجا مطلوب باشد و ادله قضاء هم بگوید که غیر از زمان هر مطلوب که هست باید حاصل بشود و در نتیجه قائل به احتیاط شده اند.

«و إن كان معينا و قد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه و الأحوط التتابع فيه أيضا و إن بقي شي ء من ذلك الزمان المعين بعد الإبطال بالإخلال». اگر شخصی نذر کرده بود ماه رجب را روزه بگیرد و پانزده روز را روزه گرفت و روز شانزدهم را نگرفت و قضاء شد. در این صورت قرار هم بر این شد که همه اش را قضاء بکند، چون آن پانزده روز هم باطل شد. ایشان می فرمایند که احتیاطش عبارت از این است که شروع قضاء را از روز هفدهم قرار بدهد. منذور شخص این بوده است که تمام این روزها را روزه بگیرد، اما کاری کرد که روزه های قبلی هم باطل شد، کأنَّ هیچ روزه ای نگرفته است. در این صورت باید روزهای باقی مانده را دوباره شروع به گرفتن روزه بکند و باقی مانده را هم در ماه بعد بجا بیاورد. «ما لا يدرك كله لا يترك كله». این شخص وظیفه داشت همه ماه را روزه بگیرد، حال که همه اش نشد، باقی مانده ماه را شروع به روزه گرفت بکند و هر چند روز که باقی ماند، در ماه بعد قضاء بکند. مثل این شعر که گفته شده:

و هو أداء، لا أداء وقضاء و لا قضاء كما ارتضاه المرتضی

این شعر اشاره به جایی است که شخصی یک رکعت نماز در وقت بود و یک رکعتش هم در خارج وقت، ملفق است. آیا این اداء است یا قضاء؟ مسئله اختلافی بود.

ایشان می فرمایند که اگر شخص پانزده روز باقی مانده را شروع به روزه گرفتن کرد، کأنَّ تلفیقی است از اداء و قضاء و بعد از تمام شدن ماه رجب، باقی را در ماه دیگر قضاء می کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) من می گویم اگر کسی نذر کرده بود و عملش باطل شد، مانند کسی است که اصلاً از ابتداء بجا نیاورده است و هر دو حکم واحد دارند. ایشان احتیاط می کند و می گوید که از همین روزهایی که از رجب مانده است، دوباره شروع به قضاء کردن بکند و آن پانزده روزی را هم که بجا نیاورده است را هر وقت خواست قضاء بکند، چون قضاء موسع است.

ولی آقایان می گویند که تعین ندارد که قضاء را از باقی مانده ماه شروع بکند، زیرا تمام روزها قضاء شده است. اینکه از وسط ماه دوباره شروع به گرفتن روزه بکند، این اداء نیست. باید شروع منذور از اول ماه رجب می شد، وسطش در زمان معینی از ماه رجب قرار می گرفت، حال که پانزده روز را بجا نیاورده است، یا پانزده روزش باطل بجا آورده شده است، این باید به کلی قضاء شده است، قضاء هم موسع است. دلیلی نداریم که بخواهیم قضاء را از وسط همین ماه شروع بکنیم، بله استحباب دارد که انسان زودتر قضاء را بجا بیاورد.

ص: ۷۶۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

انطباق کلی منذور بر اولین مصداق ۹۱/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

انطباق کلی منذور بر اولین مصداق

مختصری از بحث گذشته را تکرار می کنم:

اگر کسی نذر کرده که یک مقدار زمانی را متتابعاً معتکف بشود، مثلاً ماه رجب را متتابعاً اعتکاف بکند و این اعتکاف را به طور متتابع انجام نداد، شکی نیست که خلاف شرع کرده، ادله نذر را مراعات نکرده و به منذور خودش عمل ننموده است. بحث در قضاء چنین موردی است. یک مرتبه شخص اصلاً عمل را بجا نمی آورد که حکم آن روشن است و دعوای اجماع یا غیر اجماع شده است که باید قضاء کند، ولی بحث در این است که اگر کسی یک مقدارش را متتابعاً بجا آورد و یک مقدارش دارای این خصوصیت نبود، آیا باید کل را قضاء بکند یا نه؟

آقای خوئی می فرمایند که ولو اینکه امر ارتباطی است وشرط هم شده است که متتابع بجا آورده شود، ولی در عین حال نمی توانیم بگوییم که باید همه اش را قضاء بکند، زیرا دلیل لفظی نداریم تا به وسیله آن قضاء را اثبات کنیم، ادله خودِ اداء هم کفایت نمی کند، قضاء به واسطه امر جدید است، نه به همان امر اداء، بعضی روایاتی که امر جدید بر قضاء است مانند «اقض ما فات کما فات» ضعیف السند است. اگر دلیلی بر قضاء داشته باشیم، اجماع است. اجماع می گوید که باید فائت را قضاء کرد.

ایشان اینطور می فرمایند، ولی ما می گوییم که اجماع بعید نیست در جایی باشد که اصلاً عمل را بجا نیاورده باشد. (البته در خود این اجماع هم قلت و ان قلتهایی وجود دارد که بعداً می آید) حال اگر علی الفرض اجماع ثابت شد، راجع به این است که اصل عمل را نیاورده باشد، ولی اگر عمل را به صورت باطل بجا آورده باشد، این مورد اجماع نیست. ایشان می فرمایند که صاحب مدارک و صاحب مسائل و عده ای دیگر قائل به این شده اند که لازم نیست کل عمل قضاء شود، قضاء فقط در همان مقداری است که رأساً ترک شده است. ایشان با این بیان اشکال صاحب جواهر را هم رد می کنند. صاحب جواهر اشکال کرده بود که در صورتی که نذرکننده نصف عمل را به صورت متتابع بیاورد و نصف دیگر را متتابع به جا نیاورد، در این صورت آن نصف اولی را هم که بجا آورده فاقد شرط است، زیرا تتابع فقط برای نصف اول نبوده است، پس کل عمل باطل است. ایشان این فرمایش صاحب جواهر را رد می کنند و می فرمایند که بر فرض اگر عمل ارتباطی باشد و به جهت فقدان شرط تتابع بگوییم که باطل است، باز هم دلیلی برای قضاء نخواهیم داشت. در صورتی که اصل عمل به صورت باطل آورده شده است، دلیلی بر ثبوت قضاء نداریم، اجماعی هم در کار نیست و مسئله اختلافی است. این فرمایش ایشان است.

البته ایشان که می فرمایند مسئله اختلافی است، وقتی ما به عبارت صاحب مدارک و مسالک و مختلف و امثال اینها نگاه می کنیم، می بینیم که می فرمایند آن قسمتی را که ترک کرده باید بجا بیاورند و آن قسمت انجام شده عمل را صحیح می دانند. نظر این آقایان اینطور است، نه اینکه عمل انجام شده را باطل بدانند و بگویند که قضاء هم ندارد. البته اگر کسی قائل به این شد که عملی باطل است و قائل به قضاء نشد، اشکال عقلی ندارد. ممکن است یک عملی باطل باشد ولی شارع قضاء را فقط مخصوص صورتی بداند که اصل عمل بجا آورده نشده است نه اینکه به صورت باطل بجا آورده شده است.

پس این اشکال عقلی ندارد، ولی بحث در این است که کلمات قوم اشاره به این دارد که اگر کسی منذور را نیاورد، باید قضاء بکند حتی در باب اعتکاف. در مسئله مورد بحث هم شخص یک شیء ارتباطی را که دارای خصوصیت تتابع بوده، بجا نیاورده است، در نتیجه وقتی متعلق نذر دارای یک قیدی است، باید همراه آن قید بجا آورده شود و در غیر این صورت متعلق نذر را بجا نیاورده و باید قضاء بکند.

چطور است که آقای خوئی می فرمایند با فرض بطلان عمل انجام شده، قضاء ندارد؟! این فرمایش ایشان را ما نمی فهمیم.

لزوم قضاء کل عمل مبتنی بر این است که آن قسمت انجام شده بدون تتابع را صحیح بدانیم یا نه. اگر منذور به نحو وحدت مطلوب باشد، مانند اینکه انسان نذر کند چهل روز فلان کار را بکند تا حضرت ولیعصر را زیارت کند، این نذر انحلال به دو نذر پیدا نمی کند، یک نذر است و اگر متتابعاً انجام نداد، باید قضاء بکند. اما اگر به نحو تعدد مطلوب شد، در آن صورت دلیلی نداریم که لزوم قضاء آن قسمت انجام شده را ثابت بکند. به عمومات ادله قضاء مناقشه شده است و باید ادله خاصه یا اجماع بر لزوم قضاء وجود داشته باشد و در این مورد هم اجماعی نداریم.

ص: ۷۷۰

مسئله پانزده: «لو نذر اعتکاف أربعه أیام فأخل بالرابع و لم یشترط التتابع و لا کان منساقاً من نذره وجب قضاء ذلک الیوم و ضم یومین آخرین و الأولی جعل المقضی أول الثلاثه و إن کان مختارا فی جعله أیا منها شاء».

اگر کسی نذر کرد که چهار روز روزه بگیرد و قید تتابع و امثال اینها را هم نکرد،منساق هم نبود، این سه روزی که بجا آورده آن سه روزش صحیح است و یک روزش را که متصل بجا نیاورده است، باید بجا بیاورد. منتهی گاهی وقت تعیین کرده است، مثلاًـ گفته در ماه رجب این چهار روز را اعتکاف بکنم و گاهی هم وقت تعیین نکرده است. در صورتی که وقت تعیین نکرده است، هر وقت بجا بیاورد، اداء است و در صورتی که وقت تعیین شده منقضی شد، باید قضاء بکند. در کتب سابق مانند شرایع و کتابهای دیگر تعبیر شده است که باید آن یک روز را قضاء بکند. در مدارک و غیر مدارک گفته اند که مراد از قضاء در اینجا قضاء مصطلح در مقابل اداء نیست، قضاء به این معنی است که باید بجا بیاورد که در بعضی فروض به صورت اداء است و برخی فروض دیگر به صورت قضاء اصطلاحی. ایشان هم تبعاً للقوم اینگونه تعبیر کرده است. پس مراد از قضاء در اینجا مطلق اتیان است.

البته در این مسئله فرض بر این است که «بشرط لا» نباشد، یعنی نذر کرده چهار روز اعتکاف صحیح بجا بیاورد. اینطور نیست که شرط کرده باشد که فقط به همین اندازه باید اعتکاف انجام بشود که در این صورت نسبت به روز چهارم باطل خواهد بود، چون ما اعتکاف یک روزه نداریم .

ص: ۷۷۱

(پرسش:...پاسخ استاد:) نذرش مطلق است و اگر با فاصله شد، ممکن است بگوییم که دو اعتکاف است. اگر منفصل بجا بیاورد، یک اعتکاف سه روزه داریم و یک اعتکاف یک روزه، دو اعتکاف است. اعتکاف یک روزه هم که نداریم. فرض این است که متصل انجام نداده و اگر مراد نذر کننده این باشد که به روز چهارم چیز دیگری متصل نشود، باطل است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اعتکافش باطل می شود. بحث دراین است که این اعتکاف اگر بخواهد نسبت به یک روزش صحیح باشد، باید دو روز دیگر به آن ضمیمه بکند. در صورتی نذرش صحیح است که آن یک روز آخر «بشرط لا» نباشد. هم نذر علی وجه الاطلاق ثابت شده، هم این صورت و هم اعتکاف.

بحث دیگر دراین است که نحوه ضمیمه شدن دو روز به این یک روز چگونه است، آیا اول آن یک روز منذور را انجام بدهد و بعد دو روز را به آن ضمیمه بکند؟ یا اینکه او آن دو روز را اول بجا بیاورد؟ و یا اینکه این یک روز در وسط آن دو روز قرار بدهد؟ چگونه باید این دو روز ضمیمه شود تا عمل به نذر شده باشد؟

البته باید به این نکته اشاره کرد که این دو روز که ضمیمه می شود، شرط المنذور است، نه جزء المنذور. از همان امری که به انجام منذور تعلق گرفته است، استفاده می شود که شرط منذور را هم باید بجا آورد. آقای حکیم همه اش را امر نفسی فرض کرده است.

حال بحث بین آقایان این است که آیا می توانیم این امر غیری را مقدم بکنیم یا نه. بعضی ها قائل به جواز تقدیم شده و گفته اند که می شود اول آن متمم را مقدم بداریم و آن دو روز را اعتکاف کرده و بعد از آن اعتکاف منذور را بجا بیاوریم. عده ای به این مطلب اشکال کرده و گفته اند که آن دو روز که شخص بجا می آورد، اول واجب نبوده است بجا بیاورد، ولی وقتی دو روز را بجا آورد، اگر نسبت به روز سوم نذر هم نکرده بود، باز هم لازم بود که روز سوم را هم بجا بیاورد. پس یک وجوب اسبق برای روز سوم وجود دارد و دیگر نمی توانیم وجوب دیگری به وسیله نذر نیت بکنیم، چون معلول نمی تواند دو علت داشته باشد. پس در نتیجه حکم به بطلان این کرده اند.

ص: ۷۷۲

در مقابل این عـده برخی هم قائل شـده اند که اشـکالی ندارد که انسان نذر به انجام واجبات بکند. یک شـیء می تواند به دو ملاک مطلوب شرع باشـد. اگر گفته شـد که «اکرم العالم» و «اکرم هاشـمیاً» در صورتی که انسان یک موردی را که واجد هر دو ملاک است، بجا بیاورد، هر دو امر را امتثال کرده است. این یک موضوع عرفی روشن است.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) اگر آن دو روز را از اول به نیت نذر بجا بیاورد نه به نیت استحبابی، این اشکال وارد نیست. بحث در این است که آن دو روز را به نیت واجب بجا نیاورده است، بلکه به نیت مستحب بجا آورده است

پس بعضی ها اشکال کرده اند و بعضی ها هم گفته اند که اشکالی ندارد و انجام واجب به دو مناط است.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) بحث در ظهورات نیست، اینها اشکالهای ثبوتی است. مرحوم سید می فرمایند که شخص مختار است که هر کـدام از این سه روز را که بخواهـد، نیت منـذور بکنـد. منتهـا بهتر این است که روز اول را به نیت واجب انجام بدهـد. اولویتی که ایشان بیان می فرمایند به این معنی است که حتی روزه منذور را در وسط هم قرار ندهد، برای این اولویت وجوهی ذکرشـده است، یکی اینکه نـذر دینیت می آورد و باید فوراً ففوراً این دین را اداء کرد. آقای حکیم در بیان وجوب فوری حج می فرماینـد که چون «لله علی» گفته شـده است، انسان خود را مـدیون خدا می کند و دین اقتضاء می کند که انسان فوراً ففوراً بجا بیاورد، مگر اینکه خود دائن اجازه به تأخیر بدهد. پس باید روز اول را منذور قرار بدهد. البته این مطلب تمام نیست.

ص: ۷۷۳

وجه دیگر این است که سبقت در خیرات لازم است. خیرات هم مستحبی است و هم واجب و ادله سبق هم در هر دو مشترک است. البته ممکن است کسی بگوید که سبق به خیرات از امور تعبدی نیست، بلکه یک امر فطری است. وقتی انسان نمی داند که بعداً زنده است یا نیست، باید عبادت را زودتر انجام بدهد و معنایش این است که به مطلوب مولا ارزش قائل است. این یک موضوع فطری است و اگر فطری شد، بین مستحب و واجب فرق خواهد بود، اهتمام به واجب بیشتر از مستحب است. اولویت بر این است که واجب را زودتر انجام بدهیم.

البته با این وجوهی هم که ذکر شد باز هم اولویت مشکوک است، زیرا وقتی واجب شد که آن یک روز را انجام بدهد، ضمیمه کردن آن دور روز دیگر مقدمه این واجب خواهد بود. پس بجا آوردن هر دو برای امتثال امر شارع است و بین وجوب مقدمی و وجوب اصلی در این جهت هیچ تقدم و تأخری وجود ندارد، زیرا اگر وجوب مقدمی امتثال نشود، وجوب اصلی هم از بین خواهد رفت. پس از نظر اهتمام هر دو مساوی هستند. اما چون یک چنین توهماتی شده بود، ایشان یک اولویتی برای تقدم منذور بر آن دو روز قائل شده اند.

منتهی اصل بحث چیز دیگری است که آقای خوئی ابتداء یک بحثی را شروع می کنند که به نظرما بحث تمامی است، ولی بعد به شکل دیگری بیان می کنند که بر خلاف گفته اول خودشان است.

ایشان می فرمایند که اگر کسی نذرکرد یک کاری را بجا بیاورد و منذورش کلی بود و هیچگونه قیدی هم نداشت، هر مصداقی که منطبَق عنوان منذور است بجا آورده شود، انطباق قهری پیدا می شود ولو به قصد نذر هم بجا آورده نشود. (مثلاً به نیت استحباب بجا آورده باشد) آن چیزی که ذاتاً مستحب بوده است، بالعرض واجب می شود. اگر انسان آن عملی را که استحباب ذاتی دارد به نیت استحباب فعلی بجا بیاورد، اگر قصد قربت متمشی شد، مصداق برای واجب می شود. پس اگر شخص روز اول را به نیت مستحب بجا آورد، روز دوم هم همینطور، حتی روز سوم هم متوجه نبود که باید به نیت منذور بجا بیاورد و نیت استحباب کرد، خودبه خود آن روز اول که زودتر حاصل شده است، مصداق برای منذور واقع می شود. وفاء نذر با همان اولی حاصل می شود و آن دو روز دیگر هم شرط تحقق آن می شود.

ایشان اول اینطور بیان می فرمایند – و درست هم همین است– ولی بعد می فرمایند که امتثال مرکبات ارتباطی به صورت دفعی است و تدرج در آن وجود ندارد. هرچند خود واجب به صورت تدریجی است، ولی تدرج مال واجب است و امتثال امر وجوبی وقتی حاصل می شود که همه اوامر ضمنیه امتثال شود که در این صورت امر یک دفعه ساقط شده و امتثال حاصل می گردد. مثلاًـ در نماز امر ضمنی به رکوع و سجود و تکبیره الاحرام و تشهد و .. تعلق گرفته و امتثال همه این اوامر ضمنیه در آخر نماز حاصل می شود و یک دفعه همه این اوامر ساقط شده وامتثال حاصل تحقق پیدا می کند. پس بنابراین وقتی سه روز روزه گرفته می شود، نمی توان تعیین کرد که یک روز مصداق واجب و دو روز دیگر مصداق مستحب باشند. ایشان می فرمایند اصلاً قابل تعیین نیست. امتثال واجب و مستحب بعد از تمام شدن سه روز یک دفعه حاصل می شود.

ولی عرض ما این است که این مطلب، مطلب تمامی نیست. درست است که تمام اجزاء واجب ارتباطی به هم مرتبط هستند و اگر کسی الله اکبر را بگوید و بقیه اجزاء را بجا نیاورد، امتثال امر به صلاه را نکرده است، ولی اجزاء دیگر به نحو شرط متأخر است نه شرط مقارن به این معنی که اگر من «الله اکبر» را بگویم و در مقام ثبوت نُه جزء دیگر هم هست، همین الان امتثال «الله اکبر» شده است، منتهی به نحو شرط متأخر که باید سایر اجزاء هم آورده شود. البته شرطش فی علم الله حاصل است، معصوم هم به من فرموده است که شما قدرت تمام کردن این نماز را دارد، در این صورت همین الان امتثال نسبت به این جزء (تکبیره الاحرام) حاصل شده است. البته اگر از اول در نذرم یک قیدی زده باشم، آن بحث دیگری است، اما اگر نذر اطلاق داشت، هر روزی که جلوتر واقع شد، به هر نیتی که بجا آورده باشم، همان مصداق برای منذور خواهد بود.

ص: ۷۷۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

لزوم ضمیمه شدن یک روز در اعتکاف نذری پنج روزه ۹۱/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

لزوم ضمیمه شدن یک روز در اعتکاف نذری پنج روزه

«لو نذر اعتکاف خمسه أیام وجب أن یضم إلیها سادساً سواء تابع أو فرق بین الثلاثتین». ایشان می فرماید اگر کسی نذر کرده بود که پنج روز صحیح را روزه بگیرد، (نه به صورتی که شرط کرده باشد بیشتر نشود و بشرط لا باشد) یک روز دیگر را باید ضمیمه بکند تا شش روز بشود. اینجا دو صورت داریم: یک صورت این است که سه روز را بجا آورد و با فاصله آن دو روز دیگر را بجا بیاورد. (مورد نذر اعم از متصل و منفصل است) در این صورت باید یک روز به آن دو روز ضمیمه بشود. این صورت روشن است، اما صورت دوم این است که پنج روز را به صورت متصل بجا بیاورد که این صورت به وضوح صورت قبلی نیست که لازم باشد یک روز را ضمیمه بکند. ظاهراً مشهور بین آقایان این است که باید یک روز ضمیمه بشود، ولی شهید ثانی در لمعه به «قیل» نسبت می دهد که لازم نیست وقتی پنج روز را به صورت متصل بجا می آورد، یک روز ضمیمه بشود. ایشان قائل را ذکر نمی کند، ولی می فرمایند که مصنف ـ شهید اول ـ در بعضی از تحقیقاتش به این مطلب مایل شده است. البته بنده دو کتاب دروس و غایه المراد شهید اول را که بررسی کردم، در آنجا این مطلب بیان نشده بود. ایشان ذکر نکرده است که در کدام کتاب شهید اول این مطلب بیان شده است. ایشان می فرماید که شهید اول مایل به این شده که بین منذور و مندوب فاصله است. اگر اعتکاف مندوب بود و پنج روز را به صورت متصل بجا آورد، باید یک روز ضمیمه بکند، اما اگر نذری بود لازم نیست که یک روز ضمیمه بشود.

ص: ۷۷۶

بحث در این است که وجه این مطلب چیست که دراعتکاف منذور ضمیمه کردن یک روز واجب نیست. آقای خوئی هم می فرمایند که: «و عن الأردبیلی: عدم وجوب ضمّ السادس لوجهین»، البته این سهو قلم است، زیرا اردبیلی در مجمع الفائده فرموده که «لا یبعد وجوب ضم». این نظر محقق اردبیلی است.

در مستمسک این مطلب را از محقق قمی نقل کرده است. (که البته خودش هم ندیده است) این مطلب در کتاب غنائم ـ که مال خود میرزای قمی است ـ بیان شده است. محقق قمی دو وجه برای عدم لزوم ضمیمه کردن روز ششم بیان کرده است: وجه اول اینکه آن دلیلی که قائم بود که اگر اعتکاف پنج روز بود، باید یک روز به آن ضمیمه بکنیم، مخصوص اعتکاف مندوب است، چون می گوید که اگر روز پنجم نشده است، می تواند خارج بشود و مشکلی هم ندارد، منتهی اگر روز پنجم شد، دیگر حق خروج ندارد. پس معلوم می شود که اعتکاف مندوب فرض شده است و اگر مندوب یک حکمی داشت، ما نمی توانیم به واجب تعدی بکنیم و بگوییم که در منذور هم همین حکم وجود دارد.

یک تعبدی نسبت به اعتکاف مندوب بوده است و ما نمی توانیم الغاء خصوصیت کرده و در منذور هم آن حکم را جاری

بکنیم. پس در اعتکاف منـدوب ضـمیمه کردن روز شـشم لازم است، ولی در منـذور چنین لزومی وجود نـدارد. این یک وجه است.

وجه دوم عبـارت از این است که در اعتکـاف منـدوب، بـا بجا آوردن سه روز اعتکاف محقق می شود و دلیلی نـداریم که آن دور روز بعـدی متمم سه روز اول باشـد، پس آن دو روز بعـدی جـداست، وقتی هم که آن دو روز جـدا شد، باید متمم آن را بیاوریم تا سه روز بشود، ولی در اعتکاف منذور مورد نذر ـ که پنج روز است ـ یک واحد است و لزومی ندارد که چیزی بر آن اضافه بشود. اگر مورد نـذر دو اعتکاف بود، می گفتیم که اعتکاف کمتر از سه روز نمی شود، اما وقتی که مورد نذر یک اعتکاف واحد پنج روزه است، ما دلیلی نداریم که یک روز به آن ضمیمه بکنیم. این دو وجه میرزای قمی فرموده است.

ص: ۷۷۷

آقـای حکیم به این دو وجه جواب داده و آقـای خوئی هم جواب ایشان را رد کرده است. بنـده هم چون معمولاً قبل از مراجعه به نظرات آقایـان خودم یک مقـداری فکر می کنم، همان مطلب آقای خوئی را با یک تفاوت هایی به نظرم می رسـد درسـت باشد.

آقـای حکیم می فرماینـد که بـا نـذر متعلَّق نـذر یـک حقیقیت دیگر نمی شود. حقیقت متعلَّق نـذر تغییر نمی کنـد، فقط لونش عـوض می شـود. پس بنـابراین متعلَّق هر حکمی قبـل از تعلـق نــذر دارد، عنـدالتعلق هـم همـان حکـم را دارد. یکی از احکـام اعتکاف این است که باید روز شـشم ضمیمه بشود، وقتی اعتکاف مندوب متعلَّق نذر شد، رنگ وجوب به خود می گیرد، البته ممکن است یک احکام زائـدی پیـدا بکنـد، اما احکام قبلی کم نمی شود، همه احکام قبلی باقی است. و اما وجه دوم که گفته شـد بیـن منـذور و غیر منـذور فرق است، ایشـان این وجه را نقص کرده و می فرماینـد که اگر شـما بگوییـد که مـورد روایت، اعتکاف منـدوب است و نمی توانیم به اعتکاف منـذور تعـدی بکنیم، باید به چیزی ملتزم بشوید که نمی توان به آن التزام پیدا کرد و آن این است که اگر کسـی دو روز اعتکاف مسـتحبی انجام داد، بایـد روز سوم را هم بجا بیاورد، ولی اگر نذر کرد که دو روز اعتکـاف بکنـد، دیگر لازم نیست که با روز سوم تتمیم بکنـد. و شـما نمی توانیـد به این مطلب ملتزم بشویـد. پس اگر بگویید با نذر حکم قبل از نذر منذور بار نمی شود، باید اینجا هم بار نشود، در حالی که شما عدم لزوم ضمیمه شدن یک روز را در پنـج روز می گوییـد، ولی در دو روز قائل به این هستید که باید یک روز را ضـمیمه کرد. پس این وجه که گفتید: نمی توانیم از اعتکـاف مسـتحبی به اعتکـاف نـذری تعـدی کرد، درست نیست. وامـا اینکه گفته شـد این پنـج روز با نـذر کردن به صورت واحـد در می آیـد، ولی اگر متعلَّق نذر قرار نگیرد، واحد نیست و باید یک روز را به عنوان متتم اضافه کرد، ایشان می فرمایند که روایتی که اثبات کرده است که باید روز شـشم را هم اضافه کرد، فرقی بین این دو مورد نگذاشـته است. در روایت تعبیر به «ینفیه» شـده است، یعنی چه واحـد باشـد و چه متعـدد فرقی نمی کنـد. شـما که می گوییـد روایت مخصوص اعتکاف مندوب است، زیرا اشاره به جواز خروج دارد، همین مطلب در صـحیحه محمد بن مسلم هم وجود دارد. در آن روایت هم بیان شـده است که قبل از روز دوم می توانـد از اعتکاف خارج بشود. در صـحیح ابوعبیـده هم همین طور است. اگر اشاره به جواز خروج را علامت اسـتحباب بدانید، باید صـحیحه محمد بن مسـلم را هم مخصوص استحباب بدانیم و از استحبابی تعدی نکنیم. پس چرا در دو روز قائل به این هستید باید یک روز اضافه شود، اما در پنج روز قائل به این نیستید؟!

ص: ۷۷۸

این اشکالی است که آقای حکیم بیان می کنند. ما هم عرایضی داریم که خیلی از آنها را هم آقای خوئی فرموده است. البته توافق نظر بوده است و آن عرایض عبارت از این است که اگر طبیعت احکامی داشته باشد و آن طبیعت متعلق نذر قرار بگیرد، همه آن احکام همراه با طبیعت خواهد بود، فوقش این است که از جانب نذر یک حکم به احکام آن اضافه می شود. ولی اگر طبیعت یک صفتی داشت که بر اساس آن صفت، حکمی برای آن طبیعت ثابت شد، در جایی که طبیعت فاقد آن صفت باشد، نمی توانیم آن حکم را برای طبیعت تثبیت بکنیم. مثلاً اگر زید فلان خصوصیت را داشت، باید به او احترام گذاشت، ولی اگر آن خصوصیت زایل شد، دیگر احترام نداشته باشد. حکمی که به طبیعت اعتکاف خورده است، در همه حالات نیست، بلکه از ادله ثابت شده است که فقط اختصاص به حالت استحبابی دارد و ما نمی توانیم آن حکم را در حالت وجوبی هم برای آن اثبات کنیم.

خود آقای حکیم در جایی که انسان بخواهد با داشتن روزه قضاء، روزه مستحبی بگیرد، فتوی می دهند که این کار مشروع نیست. ولی اگر همان روزه مستحبی را نذر بکند، همه آقایان می گویند که اشکال ندارد این روزه نذری را قبل از قضاء انجام بدهد. ایشان در روزه مستحبی فتوای بتّی می دهد که جایز نیست، ولی تقدم روزه نذری بر قضاء را جایز می دانند. پس اگر بناست که یک شیء احکامی که در حالت استحبابی دارد، در حالات دیگر هم باشد، اینجا هم نباید شما فرقی بین روزه مستحب و نذری قائل می شدید. پس این مطلبی که ایشان فرموده اند، درست نیست.

ص: ۷۷۹

اصـل جـواب مطلب (کـه آقـای خـوئی هـم بیـان کرده) ایـن است که از جـواز خروج در روایت اسـتفاده نمی شـود که مـورد اختصـاص به اعتکـاف منـدوب دارد و منـذور خارج است. البته نـذر معین خارج است، چون در نـذر معین جواز خروج وجود ندارد، اما اگر نذر موسـعی باشد و تعیین نکرده باشد که فلان روز معین را اعتکاف بکند، اطلاق روایت این مورد را هم شامل می شود. البته آقـای خوئی می فرمایـد که از موسع، مضـیق را هم می فهمیم، در نظر ایشـان فرقی نـدارد، ولی مـا این طور نمی فهمیم، زیرا گـاهی ممکن است در موسع یـک تشدیـداتی باشـد که در مضـیق نیست. گـاهی ممکن است مضـیق راحت تر از موسع باشـد. پس اینکه شـما گفتیـد که روایت مخصوص منـدوب است و منـذور خـارج است، درست نیست و منـذور موسع خارج نیست، البته آقای خوئی مطلق منذور را با الغاء خصوصیت داخل می دانند.

(پرسـش:...پاسخ استاد:) حال اگر کسی بگوید من با شمّ الفقاهه این جور می فهم، آن را نمی شود بحث کرد، اینها قابل بحث نیست.

پس وجه اول تمـام نیست، امـا وجه دومی که صاحب قوانین ذکر کرده بود این بود که با تعلق نـذر، پنـج روز به صورت واحد در می آیـد و آنچه معتبر است این است که اعتکاف نباید کمتر از سه روز باشد و در اینجا این پنج روز دو اعتکاف به حساب نمی آیـد، تا لازم باشـد یک روز به آن ضـمیمه شود، بلکه یک اعتکاف واحد است، چون در روایت نگفته است که اعتکاف سه روز است و بیشتر نیست. اگر در روایت این طور بیان شده بود که اعتکاف سه روز مانند یک نماز دو رکعتی است، در این صورت لازم بود که یـک روز ضـمیمه بشود، ولی روایت می گویـد که اعتکـاف از سه روز کمـتر نباشـد، یعنی هر چنـد روز باشـد، مصـداق یک اعتکاف است، نه مصـداق دو اعتکاف. التبه اگر کسـی از ابتـداء قصد این را داشت که یک اعتکاف سـه روز انجام بدهـد، بعد به ذهنش آمد که یک اعتکاف دیگر هم انجام بدهد، در این صورت ممکن است که بگوییم عرف این مورد را دو اعتکـاف به حساب می آورد. پیغمبر اکرم(ص) اعتکاف ده روزه انجام می داد، تفاهم عرفی این است که این یک اعتکاف است، اعتکاف نبایـد از سه روز کمتر باشـد، ولی هر مقـدار بیشتر شد، آزاد است. ایشان می فرمایند که اگر مستحب بود، دو اعتکـاف است و لازم است که متتم داشـته باشـد، ولی این طور نیست. عرف مساعـد این بیان ایشان نیست. مگر لازمه نـذر این است که یک اعتکاف باشـد؟! ممکن است من نـذر بکنم که دو اعتکاف بجا بیاورم، دو اعتکاف سه تایی، مثل اینکه من نـذر بکنم به دو نفر احترام بگـذارم. پس نـذر دلیل بر این نیست که متعلَّقش یک شـیء باشـد. وحـدت و تعدد متعلق را از جای دیگر باید فهمید و خود نذر هیچ کاره است.

ص: ۷۸۰

پس بنابراین وجه دوم میرزای قمی که فرمودند: در نذر یک اعتکاف است و در مستحب دو اعتکاف، مطلب درستی نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می گوید که اگر نذر شد، واحد می شود و اگر نذر نشد، متعدد است. ایشان این ادعا را می کنند. و اما نقضی که آقای حکیم فرمودند مبنی بر اینکه اگر در پنج روز اعتکاف نذری ضمیمه کردن یک روز لازم نباشد، در دو روز اعتکاف نذری هم باید این طور باشد، در حالی که این گونه نیست. لقائل ان یقول که در دو روز نذری تکلیفاً لازم نیست که بجا بیاورد ولی وضعاً لازم است. آنجایی که تکلیفاً واجب است اتمام در اعتکاف مستحبی است. در اعتکاف دو روز نذری هر چند تکلیفاً واجب نیست، اما اگر بخواهد عمل را صحیح انجام بدهد، باید روز سوم را هم بجا بیاورد، از نظر وضعی «لایکون اقل من ثلاثه». این مسئله اعم از این است که واجب باشد یا مستحب. پس می توانیم بگوییم که تکلیفاً اگر مستحب بود، اتمامش لازم است، ولی اگر واجب شد، اتمام لازم نیست، می توان در وقت بهتر و مناسب تر اعتکاف کرد. چه مانعی دارد این طور باشد؟!

آقای حکیم خیلی مسلم گرفته بود که اعتکاف نذری دو را حتماً باید اتمام کرد. ممکن است میرزای قمی بگوید که من ملتزم به این هستم که می توان اتمام نکرد، ولی باطل است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) از نظر تکلیفی ممکن است بگوییم که اتمام واجب نیست. روایت تکلیف را راجع به پنج تا قرار داده و ما نمی توانیم تعدی کنیم. یا فرض کنید راجع به دوتا قرار داده. آنچه مسلم است اتمام در وضع لازم است و بین تکلیف و وضع قائل به تفاوت بشویم. چرا نتوانیم بین این دو تفکیک قائل بشویم؟! آقای حکیم از کجا می فرمایند که در اعتکاف نذری دو روز تکلیف به اتمام سه روز شده است؟!

ص: ۷۸۱

(پرسش:...پاسخ استاد:) اشکال ندارد که باطل باشد. اگر کسی نذر کرد دو روز اعتکاف بکند، بعد منصرف شد، تکلیفاً واجب نیست که اتمام بکند. معلوم نیست که مرحوم میرزای قمی وجوب تکلیفی را پذیرفته باشد، تا آقای حکیم با اعتکاف نذری دو روز به ایشان نقض وارد بکند. ایشان می تواند بگوید که در اعتکاف نذری دو روز دلیل دیگری داریم که نباید اعتکاف از سه روز کمتر باشد و در نتیجه اگر اتمام نشود، باطل است، اما در اعتکاف نذری پنج روزه این طور نیست.

به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد.

عبارت بعدی را می خوانم، بحثش برای فردا باشد.

«لو نذر زماناً معیّناً شهراً أو غیره و ترکه نسیاناً أو عصیاناً أو اضطراراً وجب قضاؤه» این مسئله که اصل قضاء اعتکاف لازم است این باید بحث بشود که آیا دلیلی داریم که اگراعتکاف در وقت معین از بین رفت و فوت شد قضاء لازم باشد، دلیل عام داریم، دلیل خاص داریم، چه دلیلی داریم. فردا این بحث را خواهیم داشت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء در اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء در اعتکاف منذور

بحث ما در این بود که اگر وقت اعتکاف منذور بگذرد، لازم است که قضاء آن بجا آورده شود یا نه؟

صاحب جواهر می فرمایند که بلاخلافٍ قضاء لازم است. صاحب مدارک هم تعبیر می کنند که نه تنها بلاخلافٍ است، بلکه مقطوعٌ به بین اصحاب هم هست.

گاهی ممکن است یک نظری را بیش از چند نفر عنوان نکرده باشند و خلافی هم در مسئله نباشد، این غیر از اتفاق و اجماع نظر است. اتفاق به این معنی است که یک مسئله عنوان شده است و همه توافق بر آن کرده اند. این اتفاق یک مرحله بالاتر از لاخلاف بودن است.

ص: ۷۸۲

آقای خوئی هم تعبیر می کنند که دلیل برای مسئله اجماع است.

جماعتی هم ـ از جمله صاحب مدارک ـ دعوای اجماع کرده اند.

صاحب مدارک کسی است که اعتنایی به اجماع منقول و شهرت ها نمی کند. پس وقتی این جماعت ـ که یکی از آنها

صاحب مدارک است ــ چنین ادعایی بکنند، بعید نیست که این مسئله مجمعٌ علیه باشد.

پس اجماع دلیل بر این است که در این مسئله قضاء لازم است، ولی به ادله دیگری هم در این مسئله استدلال شده است. ایشان می فرمایند که آن ادله محل مناقشه است و اگر دلیل اجماع را نداشتیم، نمی توانستیم به وسیله آن ادله، قضاء را برای فوت اعتکاف منذور اثبات کنیم.

بعد ایشان می فرمایند که ادله ای که «یمکن التمسک به» و یا تمسک به آنها شده است، چند دلیل است: یکی مرسله نبوی و دیگری هم مرسله ای که از ائمه(ع) نقل شده است. تعابیر این دو روایت از جهت معنی به یک جا برگشت می کند، ولی لفظشان متفاوت است.

روایت نبوی می فرماید که «اقض ما فات کما فات». در مرسله معصومین هم وارد شده است که «من فاتَته فریضه فلیقضها».

روایت دوم دلالت بر اصل قضاء دارد، نه بر کیفیت قضاء. در روایت اول هم می توانیم «مافات» را توسعه بدهیم و بگوییم که هم فریضه را شامل می شود و هم غیر فریضه را. اگر فریضه بود، قضاء آن واجب است و اگر مندوب بود، قضاء آن مستحب است و به طور کلی می خواهد بگوید که آن حکمی که در اداء هست، بعد از گذشتن وقت در قضاء هم هست، چه وجوب چه استحباب.

ص: ۷۸۳

(پرسش:...پاسخ استاد:) حال باید دید که آیا فریضه با مطلق واجب فرق دارد، یا نه؟ شاید کسی فرق بگذارد، ولی ظواهر فریضه عبارت از هر چیزی است که در مقابل مندوب قرار دارد.

البته گاهی تعبیر به فریضه در مقابل «فرض النبی» شده است ولی به حسب متعارف، فریضه در مقابل مندوب است.

صاحب جواهر در مقام رد بر کسی که مناقشه در وجوب قضاء کرده است، تمسک به مرسله ی «من فاتته» کرده است نه به «اقض ما فات».

البته تعبیری که صاحب جواهر می کند، به حسب آن القائی که می فرمایند، جوابش با خودش است. ولی من خیال می کنم که فرمایش ایشان یک مقدمه مطویه دارد و به خاطر وضوحش بیان نشده است. ایشان می فرمایند که احتمال دارد که «من فاتته» شامل اعتکاف منذور هم بشود. سخن این است که آیا می شود در رد مناقشه طرف مقابل به احتمال استدلال کرد؟! احتمال که نمی تواند دلیل باشد. ایشان با کلمه «احتمال» تعبیر می کنند، ولی به نظر می رسد که فرمایش ایشان یک مقدمه مطویه دارد. در حقیقت ایشان می فرماید که ذاتاً محتمل است که «من فاتته» شامل اعتکاف منذور بشود و فهم اصحاب که بلاخلاف یا مقطوعٌ به است، این احتمال را تثبیت می کند. ایشان در موارد دیگری هم در مناقشه در دلالات می گویند که فلان مطلب فلان جور است، «بقرینه فهم الاصحاب».

اگر این مقدمه مطویه را در نظر نگیریم، این بیان ایشان واضح البطلان است. این استدلالی است که در جواهر شده است.

آقای خوئی می فرمایند که این استدلال مخدوش است، چون این دو روایت ضعیف السند است و اگر کسی بگوید که عمل اصحاب، ضعف سند و ضعف دلالت را نفی می کند، ولی ما به طور کبری اعتقاد به این مطلب نداریم.

ایشـان در جاهـای دیگر هم می فرماینـد که مشـهور بین اصـحاب گـاهی مبناهایی دارنـد که ما آن مبانی را قبول نـداریم، قهراً تفریعاتی هم که بر اساس آن مبانی شده است، برای ما حجت نیست.

البته ایشان در اینجا می فرمایند که اگر ما بر اساس مبنای خودمان هم استدلال نکنیم و بپذیریم که ضعف سند با عمل اصحاب جبران می شود، باز هم اسـتدلال به این روایت مخـدوش خواهد بود، زیرا نمی توانیم بگوییم که اصـحاب به طور کلی در همه موارد قائل به وجوب قضاء شده اند. اگر انجبار ضـعف سـند را به صورت کبروی بپذیریم، ولی صغرویاً اشکال ما وارد خواهد بود. مثلاً اگر کسـی نـذر کرده باشـد که قرآن بخوانـد، یا دعا بخوانـد، هیـچ احدی قائل نشده است که باید بعد از وقت انجام نـذر، قضـاء لازم است و در غیر صوم و اعتکاف کسـی قائل به وجوب قضاء بعـد از فوت منـذور نشـده است. این بیان اشـکال ایشان بود. البته این فرمایش ایشان محل مناقشه است.

اشـکال دوم ایشان این است که بر فرض ما بتوانیم ضعف سند را درست بکنیم، اما مشکل دیگر این است که «فریضه» انصراف در فریضـه ای دارد کـه به جعـل اولی فریضه باشـد، نه بـالعرض. آقـای حکیم هم به این مطلب اشـاره فرمـوده انـد، ولی ایشـان همچنان که دأبشان است، محکم تر از آقای حکیم بیان فرموده اند. ایشان می فرمایند که بالاتر از ظهور، بلکه انصـراف فریضه در فریضه به جعل اولی است و فریضه به نذر را شامل نمی شود. این هم اشکال دوم ایشان بود.

عرض ما به ایشان این است که اگر فریضه را از فریضه بالعرض منصـرف بدانیم، با مختار خود ایشان منافات دارد. مرحوم سـید در جایی که کسـی صوم واجبی دارد، صوم مستحبی را صحیح نمی داند، ایشان هم با مرحوم سید موافقت کرده است. در متن هم اشاره شده که فرقی نمی کند، قضاء باشد، نذر باشد، کفاره باشد و هر واجبی که باشد، با بودن این واجب، روزه مسـتحبی مشروع نیست.

ص: ۷۸۵

البته بعضی ها عدم مشروعیت روزه مستحبی را مختص به جایی می دانند که شخص روزه قضاء داشته باشد، ولی ایشان با استناد به روایت شیخ صدوق در من لایحضر که تعبیر به «فرض» شده، می فرمایند که ما دلیل عام داریم و همه این موارد را شامل می شود، بنابراین با بودن هر فریضه ای چه بالذات و چه بالعرض، روزه مستحبی مشروع نیست.

ایشان در آنجا فریضه را شامل هر دو می داند، آقای حکیم هم از اینکه مناقشه در دلالت نمی کنند و فقط می فرمایند که روایتی در کار نیست، پیداست که ایشان هم فریضه را عام می دانند.

پس این مناقشه از ناحیه دلالت به این تقریب درست نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:) مقابل ذکر کردن دلیل بر این نیست که فریضه بالعرض را هم شامل بشود، زیرا امکان دارد اگر کسی فریضه بالذات داشت، مستحب مشروع نباشد، اما شخص بتواند واجب دیگر را بجا بیاورد. این تقابل قرینه نیست.

ما اینکه ایشان می فرمایند که در انجبار ضعف سند با عمل اصحاب، صغرویاً مطلب تمام نیست، چون «لم یعهد من احد..»، کسی در غیر صوم و اعتکاف قائل به قضاء نشده است، این فرمایش با فتوای خودشان مخالف است، زیرا خود ایشان در باب صلاه می فرمایند که اگر صلاه منذور فوت شد، باید قضاء بشود. متن عبارت از قضاء است، «الاقوی» هم تعبیر نمی کند، بلکه به طور مسلم حکم می فرمایند. ایشان آنجا هم حاشیه ندارند.

در باب حج در فتاوای سابق ایشان، یک مورد دیگر هم هست که وقتی سید حکم می کند به وجوب قضاء در حج منذور، ایشان هم موافقت کرده است، البته در فتاوای سابق، منتهی در چاپ اخیری که تنها با حاشیه خود ایشان است، آنجا فرموده است که احوط وجوب قضاء است، ولی اقوی این است که واجب نیست و دلیلی بر آن نداریم.

پس این طور نیست که به این محکمی گفته شود: «لم یعهد من احد»، بگوییم که فقط در صوم و اعتکاف لازم است و در غیر این دو لازم نیست.

آقا سید ابوالحسن هم در غیر صوم و اعتکاف فتوی نمی دهد، ولی احتیاط در انجام قضاء دارد. حتی در مسئله نذر زیارت، نذر قرائت قرآن، نذر دعا و امثال آن ایشان احتیاط می کند و فتوی نمی دهد. البته ما به ایشان هم عرضی داریم مبنی بر اینکه ایشان در اعتکاف منذور حکم به قضاء دارد، ولی در کتاب النذر به صورت بتّی حکم به قضاء صلاه و صوم کرده و اسمی از اعتکاف نبرده است و خوب بود که اعتکاف را هم ایشان ضمیمه می کردند.

پس بیان مرحوم آقای خوئی که اشکال صغروی کردند، تمام نیست و اگر بخواهیم به عمل نکردن اصحاب قائل شویم، باید فحص کامل بشود که آیا مشهور به کلیت فتوی داده اند، یا نه؟

البته فرصت نشد که بنده بررسی بکنم، ولی در منتهی استدلالاتی شده که استفاده می شود به طور عام قضاء واجب است. در یک عبارت بیان شده است که چون این نذر واجبی است که فوت شده است، پس باید قضاء بشود. این دلیل عام است. در عبارت دیگری هم این طور بیان شده است که اعتکاف منذور، واجب عبادی است و فوت شده، پس ما باید آن را قضاء بکنیم.

این تعبیراتی است که در منتهی بیان شده است.

شهید اول هم در غایه المراد این طور تعبیر فرموده اند که آن سببی که موجب اداء شده، موجود است، پس قضاء هم لازم است. این بیان به این معنی است که وجوب قضاء به سبب امر اول است و باید قضاء انجام بشود.

ص: ۷۸۷

یک بحثی در اصول است که آیا وجوب قضاء به سبب امر اول نسبت به اداء است، یا به واسطه یک امر جدید است؟ مسئله اختلافی است، عده ای قائلند که به وجوب قضاء به امر اول است، عده ای هم وجوب قضاء را به امر جدید می دانند.

پس طبق قواعد و ادله عام می شود گفت که وجوب قضاء اختصاص به مورد خاصی ندارد.

پس این فرمایش آقای خوئی که عمل اصحاب در کار نیست و وجوب قضاء در موارد خاص است، محل مناقشه است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر یک مسئله محل ابتلاء باشد، مثلاً یک شخصی نذر کند و در وقت نذر عمل به نذر نکند، تکلیفش چیست؟ اگر مشهور در چنین مسائلی فتوی بدهند، معلوم می شود که این مسئله از قدماء و از زمان معصوم منتقل شده است و می شود به آن تمسک کرد، منتهی باید یک قدری فحص بکنیم که آیا شهرتی دارد یا نه؟ آیا تعبیراتی شده است که انسان بفهمد وجوب قضاء عام است یا نه؟ علامه و شهید اول به وجوب قضاء فتوی داده اند و از دلیلشان هم استفاده می شود که وجوب قضاء عام است و اختصاص به مورد خاصی ندارد.

پس مناقشه مرحوم خوئی به عمل اصحاب تمام نیست واگر بخواهیم چنین مناقشه ای داشته باشیم، باید فحص بکنیم.

بعد ایشان در دو وجهی که مرحوم صاحب جواهر بدان استدلال کرده مناقشه کرده است.

یکی عبارت از این است که در صحیحه علی بن مهزیار در باب صوم درباره کسی که نذر کرده هر شنبه را روزه بگیرد و یکی از این شنبه ها مصادف با ایام ممنوعه شد، روز عید بود یا مسافر بود، ایام تشریق بود و یا مریض شد، در این موارد تعبیر روایت این است که اگر اداء آن ممنوع است، ولی لازم است که قضاء بکند. در اعتکاف هم ولو وجوب آن تبعی است، ولی صوم واجب است، آن وقت ما به وسیله اطلاق استفاده می کنیم که این صوم هم واجب است و قهراً اگر صوم تبعی واجب شد، کشف می کند که متبوعش هم واجب است، پس قهراً استفاده می شود که اعتکاف هم واجب است.

ص: ۷۸۸

صاحب جواهر این طور استدلال کرده است که وقتی شما نذر اعتکاف می کنید، نذر صوم هم در آن هست. روایت هم دلالت بر این دارد که در نذر صوم، قضاء لازم است، پس در نتیجه در اعتکاف هم قضاء لازم است. این استدلال ایشان است. نذر مشروط، یا ارتکازاً یا با توجه، نذر شرطش هم هست.

البته اشکال این بیان ایشان روشن است. آیا نذر به اعتکاف، بالملازمه نذر صوم هم هست؟ اگر ما به این اطلاق قائل بشویم، خوب است، اگر در نذر تبعی واجب بود، متبوعش هم واجب است، ولی آیا کسی از این روایت این طور فهمیده است؟!

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر قرار بود که وضو لازم باشد، وضو به تبع نماز واجب بود. اگر وضوء واجب استقلالی باشد، این ادله دلالت بر آن نمی کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) این مورد مثل این است که بگوییم زید عالم است و وجوب احترام دارد، و غلام عمرو هم هست. دیگر ما دلیلی برای وجوب احترام عمرو نداریم. اگر ثابت شد که وجوب احترام زید تبعی است، نمی توان استفاده کرد که متبوع او که عمرو هست هم وجوب احترام دارد، دلیلی بر این مطلب نداریم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) بحث در این است که وقتی کسی نذر کرده روزه بگیرد، آیا هیچ به ذهن انسان خطور می کند که اعتکاف را نذر کرده باشد و این روزه به تبع آن اعتکاف واجب شده باشد؟! این استفاده عموم را ما نمی توانیم بکنیم.

پس صاحب جواهر در صدد اثبات این مطلب بوده است که وقتی در صوم تبعی وجوب قضاء باشد، در متبوع آن هم باید قضاء واجب باشد، ولی باید به ایشان گفت: «ثبت العرش ثم انقش»

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

لزوم قضاء در اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

لزوم قضاء در اعتکاف منذور

بحث راجع به این بود که اگر اعتکاف منذور ترک شد، ـ حالا لعذرٍ یا لا لعذرٍ ـ قضاء دارد یا نه؟ اگر قضاء دارد، دلیلش چیست؟ سه دلیل در جواهر ذکر شده است، آقای خوئی هم دلیل دیگری ذکر کرده اند. دلیلی که آقای خوئی ذکر کرده اند، اجماع است. ایشان می فرمایند که مسئله اجماعی است و عده ای هم دعوای اجماع کرده اند که یکی از آنها صاحب مدارک است و در عین حالی که ایشان به شهرت ها و اجماعات منقول اعتنایی ندارد، ولی اینجا دعوای اجماع کرده است.

آقای خویی می فرمایند که دلیل عمده اجماع است و ادله ثلاثه ای که در جواهر ذکر شده است، هیچ کدام دلیل نیست، فقط اجماع دلیل است و بس.

ما یک قدری گشتیم تا ببینیم که چه کسی دعوای اجماع کرده است، ولی هیچ کس را پیدا نکردیم که مدعی اجماع باشد. ایشان هم اینطور که استفاده می شود، در مسائل تتبعی به مستمسک و امثال آن مراجعه می کرده است، نه اینکه به منابع دوری مراجعه کرده باشد که در دسترس ما نباشد. مدارک مورد مراجعه ایشان، همین مدارکی است که در دست ماست.

بعد از فحص ما کسی را مدعی اجماع پیدا نکردیم و صاحب مدارک هم در این مسئله توقف کرده و می گوید که دلیلی بر این مسئله نداریم. البته درست است که صاحب مدارک تعبیر به «مقطوعٌ به بین الاصحاب» کرده است، ولی می گوید که ما دلیلی بر این مسئله نداریم و تا دلیلی نباشد، توقف کرده و نظریه نمی دهیم.

ص: ۷۹۰

صاحب ذخیره و کفایه ـ که فاضل سبزواری ـ هم فرموده اند که مسئله محل اشکال و تردید است.

این عبارت مرحوم صاحب مدارک هم که فرموده: «مقطوعٌ به بین الاصحاب» ادعای اجماع نیست ـ چنانچه ایشان در موارد دیگر هم از این عبارت استفاده کرده است ـ بلکه ایشان با استناد به چند کتابی که از فتاوای شهیدین و محقق و علامه در دسترس داشته است، تعبیر به مقطوعٌ به نموده است. لذا خود ایشان هم در عین بکار بردن تعبیر «مقطوعٌ به بین الاصحاب» می فرمایند که دلیلی نداریم و باید توقف بکنیم.

پس اینکه آقای خوئی فرمودند که جماعتی دعوای اجماع کرده اند و یکی از آنها صاحب مدارک است، این فرمایش ایشان از نظر ما تمام نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ایشان می فرمایند که دلیل ما عبارت از اجماع است و دلیل دیگری نداریم و جماعتی دعوای اجماع

کردند که یکی از آنها صاحب مدارک است. ولی ما کسی را پیدا نکردیم که دعوای اجماع کرده باشد، ولی ما به منابع مراجعه کردیم و تا زمان صاحب مدارک حتی یک نفر را هم پیدا نکردیم که تأمل و یا مخالفتی در این مسئله کرده باشد، از ابن جنید تا سید مرتضی و شیخ طوسی و بعد از ایشان و ... همه این مسئله را ذکر کرده و فتوی داده اند و با مراجعه به کلمات قدماء معلوم می شود که اصل این مسئله _ که اعتکاف منذور قضاء دارد _ مورد قبول شیعه و سنی بوده است. با مراجعه به اقوال و بحث هایی که شده است، انسان مطمئن می شود که این مسئله از زمان معصوم مطرح و مورد اتفاق بوده است. پس می شود از این ناحیه دعوای اجماع کرد.

و امـا ادله سه گـانه ای که در جواهر ذکر شـده است، دلیـل اول عبـارت از «من فـاتته» می باشـد که یک دلیل عام است. آقای خوئی در سـند این روایت مناقشه می کند که ضعیف السند است و اصحاب هم به آن عمل نکرده اند و عمل اصحاب فقط در صوم و اعتکاف است.

حـال مـا به برخی از عبـارات بزرگـان که مطلب را به صـورت کلی گفته انـد، اشـاره می کنیم. میرزای قمی هم از یکی از این عبارات استظهار کرده است که چون مطلب اجماعی بوده، اینطور تعبیر شده است.

علامه در منتهی می فرماید: «لو نذر اعتکاف أیّام معیّنه فاتّفق أن یکون مریضا أو محبوساً، سـقط عنه أداؤه و وجب علیه قضاؤه» این عبارت اشاره به مورد بحث ما دارد. بعد هم اینطور تعلیل می آورد: «لأنّ العباده الواجبه بالشـرع إذا تعذّرت بالمرض، وجب قضاؤهـا، و کـذا المنـذوره»، اینکه ایشان فرموده است: عبادت واجب، قضاءش واجب است، یک معنای کلی است و اختصاص به صوم و امثال اینها نـدارد. بعد ایشان می فرماید: «لو أخل بالاعتکاف فی المنذور وجب علیه قضائه صائماً»، چون صوم شـرط در اعتکـاف است. «أنّه نـذر فی طـاعه أخـلّ به، فوجب علیه قضـاؤه کغیره من الواجبـات». در این عبـارت کلی تر تعبیر کرده و فرموده است که در نه تنها در عبادات، بلکه در تمام واجبات منذوره، اگر فوت شد، قضاء لازم است.

در یـک جای دیگر در منتهی هم فرموده است: «لو نـذر اعتکاف شـهر رمضان من سـنه خمس، صـحّ نـذره، فإن ترک اعتکافه عمداً أو سـهواً وجب علیه القضاء؛ لأنّ نذره صحّ و فرّط بترکه». چون در صـحت ادائی اش اشکالی وجود ندارد و عمل صحیح است، قضاء آن هم واجب است. کأن قضاء به طور عام تابع اداء است.

ص: ۷۹۲

در کتاب تذکره هم می فرمایند: «إذا نذر أن یعتکف مدّه معیّنه مقدّره ، فإنّ قیّد نذره بالتتابع وجب علیه الاستئناف، لأنّه لم یأت بما نذره فیجب القضاء، و یکفّر متتابعاً»، چون عمل به نذر نکرده، بنابراین قضاء لازم است.

پس معلوم می شود که نـذر به طور کلی ــ چه اعتکاف یا غیر اعتکاف ــ اگر صـحیح بود، در صورت ترک منذور قضاء لازم است.

در غایه المراد هم در وجوب یا عدم وجوب قضاء در ترک منذور معین می فرماید:

چون آن چیزی که سبب وجوب اداء است، دلیـل برای ثبوت قضـاء است، «اما القضـاء فلوجود سبب وجوب الاداء». این تعبیر اشـاره به همـان اختلاف معروف است که آیا ثبوت قضاء به امر جدیـد است، یا به امر اول که اگر دلیلی بر اداء بود، همان هم دلیل برای قضاء باشد؟

در مجمع الفائـده می فرمایـد: در نـذر معین قضـاء لازم است. «الظاهر القضاء لوجوب الاعاده علی الحائض و المریض بعـد رفع المـانع فهنـا بالطریق الاولی و یؤیّده وجوب القضاء فی سائر المتعیّنات». پس اینطور نیست که ما بگوییم عمل اصحاب فقط در دو مورد صوم و اعتکاف است. این عباراتی که قرائت شد، تعبیرات عامی است که ذکر شده است.

در شـرح دروس آقـا رضـی خوانساری هم آمـده است که «لو کان الخروج عن المسـجد فی ثالث النـدب فلاکفاره و إن وجب القضاء لأجل وجوب الاعتکاف و عدم الاتیان به فی وقته صـحیحاً» اگر شخصـی دو روز را معتکف شده بود و روز سوم خارج شـد، ایشان مـدعی است که کفاره ندارد ــ که آن بحث دیگری است ــ ولی قضاء واجب است. البته کلی بودن این عبارت به صورت نص محل اشکال است، هر چند عبارت ظاهر در این است که هر واجبی را باید وقت خودش بجا آورد و اعتکاف هم چون واجب است، باید در وقتش بجا آورده شود و در غیر این صورت قضاء آن لازم است.

این عبارت به نصوصیت عبارات قبل نیست، ولی از تعلیل آن یک نحوه ظهوری استفاده می شود.

البته ما فرصت نکردیم که تعلیلاتی که در جاهای دیگر مانند نماز و حج و امثال آنها را ببینیم و شاید با مراجعه به آنها وسعت بیشتری از عمل اصحاب به دست بیاید. پس یک عده ی معتنی بهی به «من فاتته» عمل کرده و مطابق آن فتوی داده اند، حال چطور است آقای خوئی می فرمایند: «لم یعهد»؟

البته یک اشکال عمده وجود دارد که آقای خوئی به آن اشاره نکرده اند و آن این است که نمی توان از این فتاوی نتیجه گرفت که به روایت «من فاتته» عمل کرده و آن را معتبر دانسته اند، زیرا ممکن است به استناد دلیل دیگری فتوی داده باشند. البته اگر به این حدیث استدلال می کردند ، معلوم می شد که به آن عمل کرده اند، اما اگر فتوای دلیل عام داده باشند، معلوم نیست که به استناد این حدیث بوده باشد تا این حدیث را معتبر بدانیم.

پس ما به روایت «من فاتته» تمسک نمی کنیم. مرحوم صاحب جواهر دو دلیل دیگر هم ذکر کرده است که یکی از آنها عبارت از این است که صوم شرط اعتکاف است، صوم هم بر اساس صحیحه علی بن مهزیار فتوی و نصاً قضاء دارد، بنابراین اینجا هم در اعتکاف منذور باید قضاء بجا آورد شود.

آقای خوئی می فرمایند که آنچه که بنفسه واجب است، قضاء دارد. اگر شخصی نذر کرده است که روزه بگیرد، بنفسه قضاء هم دارد، اما مورد بحث ما اعتکاف صومی است که وجوب شرطی دارد و ثبوت احدهما مستلزم ثبوت دیگری نیست تا قضاء در اعتکاف را هم اثبات بکنیم. ایشان به این هم اکتفاء نمی کند و اینطور استدلال می کند که اگر وجوب اعتکاف در اثر عجز ساقط شد، آیا ما دلیلی بر لزوم انجام قضاء داریم؟ صحیحه علی بن مهزیار قضاء را در مورد نفسی اثبات کرده است، اما اگر اعتکاف بخاطر عجز ساقط شد، این روایت باز هم قضاء را ثابت می کند؟ بالبداهه نمی شود چنین چیزی را گفت، پس تلازمی بین ثبوت و سقوط وجود ندارد.

ص: ۷۹۴

این استدلال ایشان خیلی عجیب است. ایشان چرا اینطور استدلال کرده است؟!

اگر یک شیء با شیء دیگری ملازمه داشته باشد، نتیجه ملازمه این است که اگر لازم نبود، ملزوم هم نباشد، نه اینکه اگر لازم نبود، ملزوم باشد. سقوط احدهما مستلزم سقوط دیگری است، نه مستلزم ثبوت آن.

ایشان برای ابطال ملازمه می گویند که اگر یکی از آنها ساقط بود، باید دیگری ثابت باشد و وجداناً هم ثبوتی در کار نیست، پس ملازمه درست نیست!!

ما می گوییم که اگر ملازمه باشد، با ساقط شدن یکی از آن دو، دیگری هم ساقط می شود، نه ثابت. ما نفهمیدیم که این چطور استدلالی است!

اصل استدلال صاحب جواهر اینطور است که اگر در یک جایی صد نفر بودند که نود و نه نفر از آنها بنفسه واجب الاحترام بودند، یکی هم که پسر یکی از این آقایان است او هم به تبع پدرش واجب الاحترام شده است. صاحب جواهر ادعا می کند که در صحیحه علی بن مهزیار بیان شده است که شخص نذر می کند روزهای شنبه را روزه بگیرد و اطلاق این عبارت اقتضاء می کند که هم نذر بالاصاله را شامل شود و هم نذر بالتبع را. یا شخص نذر کرده است که مستقیماً روزه بگیرد، یا نذر کرده اعتکاف بکند که بالتبع روزه هم باید بگیرد. پس روایت در مطلق موارد نذر چه بالاستقلال و چه بالتبع، قضاء را ثابت می کند و در نتیجه وقتی در صومی که به تبع اعتکاف واجب شده است، قضاء ثابت باشد، در خود اعتکاف هم که متبوع صوم است، قضاء ثابت می شود.

این استدلال صاحب جواهر است، اما اگر ما به وجدان مراجعه کنیم، می بینیم که چنین ظهوری از روایت علی بن مهزیار فهمیده نمی شود و یک چنین اطلاقی که منذور تبعی را هم شامل بشود، به حسب متفاهم عرفی وجود ندارد.

(پرسش: آیا عدم ذکر خصوصیات در روایت، دلالت بر این دارد که چنین اطلاقی وجود ندارد؟ پاسخ استاد:) بله، به آن نحو هم می شود اشاره کرد و خود نحوه ی سؤال هم دلالت دارد که اطلاقی که هر دو مورد را شامل بشود، وجود ندارد.

پس خلاصه مطلب این است که به این دو وجه نمی شود استدلال کرد.

اما وجه سومی که صاحب جواهر به آن استدلال کرده ـ و قبل از جواهر هم در مجمع الفائده به آن استدلال شده است ـ روایاتی است که در لزوم قضاء اعمال حائض وارد شده است. روایات صحیحه و معتبر است و آقای خوئی هم می فرمایند که ما می توانیم الغاء خصوصیت بکنیم و تعمیم بدهیم ولی اصل اینکه آیا در اعتکاف منذور قضاء هست یا نه، ایشان می فرمایند که این روایات نمی تواند دلیل باشد، زیرا قضاء در این روایات به معنای لغوی است، نه اصطلاحی. قضاء در لغت عبارت از اتیان شیء است، ولی در اصطلاح، خروج بعد الوقت است. یکی مقید به وجود است و یکی مقید به عدم و ما جامعی بین وجود و عدم نداریم و ما نمی توانیم از این روایات استفاده کلی بکنیم و قضاء در اعتکاف منذور را ثابت بکنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات مستند در ثبوت قضاء اعتکاف منذور ۹۱/۰۲/۱۷

ص: ۷۹۶

.Your browser does not support the audio tag

بررسی روایات مستند در ثبوت قضاء اعتکاف منذور

یکی از ادله ای که در جواهر برای لزوم قضـاء در صورت ترک اعتکـاف منـذور به آن اسـتدلال شـده بود، روایـاتی است که دربـاره لزوم قضـاء برای اعتکافی است که در اثر حیض یا مرض ترک شـده است و اطلاق این روایات، اعتکاف منـذور را هم شامـل می شود. البته این روایـات بـا عـدم فصـل عرفی بین موارد مختلف عـذر و الغاء خصوصـیتِ عـذر حیض و مرض، موارد دیگر را هم شامل می شود، مثل صورتی که نگذارند انسان اعتکاف بکند.

البته آقـای حکیم الغـاء خصوصـیت را قبول نکرده و فرموده است که عـدم القول بالفصـل، غیر از قول بعـدم الفصـل است. اگر اجماعی بود که فصلی در کار نیست، آن وقت استدلال به مطلب تمام خواهد بود، اما اینجا عدم القول بالفصل است.

حال بررسـی بکنیم که آیا از این روایات می توان لزوم قضاء در اعتکاف منـذور را اسـتفاده کرد یا نه؟ آقای حکیم وارد بحث در این دلیـل نشـده انـد، اما آقای خوئی به صورت مفصل به این بحث پرداخته است. ایشان می فرمایـد که از این روایات حتی قضاء فی الجمله هم اسـتفاده نمی شود تا ما بگوییم که عرف الغاء خصوصیت می کند، چون در برخی از اینها اصلاً تعبیر قضاء وجود ندارد، بعضـی دیگر هم که تعبیر به قضاء شده است، قضاء اصطلاحی مراد نیست، بلکه مقصود از قضاء اعاده اصطلاحی است. بعـد هم ایشان روایات را نقل می کننـد و درباره هر یک بحث می کنند. ما هم روایات را می خوانیم و اشـکالاتی را که ایشان دارند بیان می کنیم.

یکی از این روایـات ـ صـحیحه است ـ به این شـرح است: «عَنْ عَبْـدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ (ع) قَـالَ إِذَا مَرِضَ الْمُعْتَكِفُ أَوْ طَمِثَتِ الْمَرْأَةُ الْمُعْتَكِفَةُ فَإِنَّهُ يَأْتِی بَيْتَهُ ثُمَّ يُعِيدُ إِذَا بَرَأَ وَ يَصُومُ».

ص: ۷۹۷

آقای خوئی می فرمایند کسی که بخواهد به این روایت استدلال کند، تعبیر «يُعِيدُ» را اعم از قضاء و اعاده گرفته است. اعاده در لغت اعم از این است که در خارج وقت باشد، یا در داخل وقت. اعاده این است که کسی یک کاری را انجام داده است، حال چه نـاقص و چه کامـل، بخواهـد دوبـاره همان کار را انجام بدهـد، این معنای لغوی اعاده است. اعاده گاهی در وقت است که همان اعاده اصطلاحی است و گاهی هم در خارج وقت است که مصداق اعاده لغوی است.

در این روایـات می فرمایـد که اگر کسـی مرض یـا حیضـی دیـد، ثانیاً وقتی که خوب شـد، آن عملی که نـاقص انجام داده را دوباره بجا می آورد. روایت به این معنی حالت قضاء را هم شامل می شود.

البته ایشان توضـیحی در اینجا دارند که فقه الحدیث است و دخالتی در مختار ایشان و استدلال ایشان ندارد و آن این است که امری که در اینجا هست امر مولوی نیست که قضاء کردن واجب باشد و مورد منحصـر بشود به جایی که اعتکافش واجب بوده است، چون در اعتکاف مسـتحب هم اگر تا آخر حالت استحباب داشت و نه اداء و نه قضائش واجب نبود، باز روایت ارشاد به

فساد عمل نموده و می فرماید که عملش را از سر بگیرد. پس امر در این روایت، امر ارشادی است به فساد عمل، مثل اینکه اگر کسی مشغول طواف بود ــ چه مستحبی و چه واجب ــ و مانعی از قبیل حیض و مرض پیدا شد، این عمل باطل است و باید عمل خود را از سر بگیرد. پس مراد از اعاده در این روایت، اعاده به معنای مساوق قضای مصطلح نیست که خصوص قضاء مصطلح باشد، چون حمل اعاده به قضای مصطلح، حمل مطلق بر یک فرد نادر است و آن صورتی که اعتکاف دارای وقت محدود و معینی بوده باشد و هیچ نحو وسعتی وجود نداشته باشد. البته شمول مطلق نسبت به فرد نادر اشکالی ندارد، اما حمل مطلق بر فرد نادر بسیار بعید است. مثلاً اگر حکمی برای انسان ثابت شده باشد و ما آن را حمل به خصوص خنثی بکنیم، این حمل، حمل درستی نیست. اما اگر بگوییم که اطلاق انسان شامل خنثی هم می شود، مانعی ندارد. در مورد بحث ما هم اگر اعاده را حمل بکنیم به خصوص واجب معین، لازم می آید که مطلق را بر فرد نادر حمل کنیم.

اشکال دومی که ایشان در یک روایت دیگر به آن اشاره کرده اند این است که اگر ما بخواهیم اعاده را در این روایت حمل بر قضای اصطلاحی بکنیم، باید بگوییم که روایت متعرض یک فرد بر خلاف قواعد شده است، زیرا یکی از شرایط نذر، قدرت داشتن بر عمل در ظرف خودش است و شخص هم قدرت ندارد، پس مقتضای قواعد عامه بطلان این عمل است. البته اگر یک روایت خاصه ای در موردی اثبات کرد که در عین حالی که قدرت بر عمل نبود، نذر لغو نیست و قضاء دارد، می توانیم به آن ملتزم بشویم مانند روایت علی بن مهزیار در نذر صوم، والا در جاهای دیگر بسیار بعید است که ما مطلق را بر فرد نادر حمل کرده و ملتزم به خلاف قواعد بشویم. به همین جهت نمی شود اعاده را در این روایت حمل بر فرد نادر کرد.

بعد ایشان این احتمال را بیان می فرماید که ما اعاده را به معنای قضای اصطلاحی نگیریم، بلکه به معنای قضای لغوی بگیریم که اعم از قضای اصطلاحی است. در روایت معنای جامع را در نظر بگیریم که هم منطبق با اداء اصطلاحی است و هم منطبق با قضای اصطلاحی. در جواب این احتمال هم می فرمایند که اداء به قید عدم خروج وقت است، قضاء هم به قید خروج وقت است و جامعی بین خروج و عدم خروج و وجود و عدم نداریم که ما لفظ را حمل بر آن بکنیم، پس بنابراین ما نمی توانیم لفظ را بر معنای اعم حمل بکنیم، یا باید به اخص _ که قضای اصطلاحی است _ حمل کنیم که حمل بر فرد نادر و خلاف قاعده است، یا باید حمل بر انجام عمل در داخل وقت بکنیم که در این صورت هم قضاء ثابت نمی شود.

البته در فرمایشات ایشان جهات متعددی مورد بحث است، یکی اینکه ایشان می فرمایند که اگر بخواهیم بین اداء و قضاء اصطلاحی جامعی در نظر بگیریم، لازم می آید که بین وجود و عدم، جامعی در نظر بگیریم. البته همانطور که ایشان می فرمایند، بین خروج و عدم خروج از وقت، جامعی وجود ندارد، اما می توانیم جامع را اتیان مقیداً بالوقت و مقیداً به عدم الوقت در نظر بگیریم، نه اینکه بخواهیم جامع را بین وجود و عدم در نظر بگیریم. این اتیان مقید به وقت و عدم وقت دو فردی است که شق ثالث هم دارد و ممکن است که اصلاً کسی اعتکاف نکند. پس اینجا هیچ محذوری در وجود جامع نداریم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) بله لا بشرط است. خود وجود و عدم جامع ندارد، ولی چیزی که از نظر وجود و عدم، لا بشرط باشد، گاهی در صورت وجود است، گاهی هم در صورت عدم.

مثل اینکه حکمی روی انسان رفته باشد که هم پیر را شامل می شود، هم جوان را، هم واجد را و هم فاقد را. این اشکال عقلی ندارد که ایشان چنین اشکالی کرده اند.

دومین مطلب اینکه ایشان فرمودند: در صورتی که اداء را به قضاء اصطلاحی حمل بکنیم، حمل به فرد نادر می شود، اما ما می گوییم که ثبوت قضاء متوقف بر این نیست که حمل به صورت نادر پیش بیاید، بلکه ممکن است، وقت اعتکاف وسیع باشد، منتهی شخص از اول وقت شروع به اعتکاف نکرده و وقتی هم که خواست شروع به اعتکاف بکند، مانعی مانند مرض و حیض پیش آمد و زوال مانع مساوق با آخر وقت شد. در این صورت هم باید قضاء را بجا بیاورد.

مثلاً شخصی نذر کرده بود که این دهه را اعتکاف کند، سه روز گذشته بود و روز چهارم که شروع کرد به اعتکاف، مبتلا به حیض یا مریضی شد و مرض و حیضش زمانی زایل شد که وقت اعتکاف تمام شده بود. قهراً در چنین جایی باید قضاء آن را بجا بیاورد. پس لازم نیست که حتماً ما به فرد نادر ـ که اعتکاف مضیق و معین است ـ حمل بکنیم. یک چنین چیزی نیست.

اشکال دیگری که ایشان فرمودند این بود که حمل به قضاء اصطلاحی خلاف قاعده است، ولی چون ما اعاده را به معنای لغوی می گیریم که اعم از موسع و مضیق می شود، در نتیجه مرتکب خلاف قاعده هم نمی شویم.

روایت دوم این است:

«الثانیه صحیحه أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِی الْمُعْتَکِفَهِ إِذَا طَمِثَتْ»، ابی بصیر از حضرت سؤالی کرده و حضرت فرموده: «تَرْجِعُ إِلَی بَیْتِهَا فَإِذَا طَهُرَتْ رَجَعَتْ فَقَضَتْ مَا عَلَیْهَا»، یعنی اگر زن معتکفه حیض شد، به خانه اش برود و اگر بعداً پاک شد، بر گردد و وظیفه اش را انجام بدهد.

ایشان می فرمایند که «قَضَتْ» به معنای قضای اصطلاحی نیست، بلکه به معنای قضای لغوی است و قضای لغوی هم خصوص آن صورتی نیست که از وقت خارج شده باشد.

ایشان قبلاً فرمودند که بین خروج از وقت و عدم خروج از وقت، نمی توان جامعی فرض کرد، اما در اینجا خود ایشان تعبیری دارند که به صورت جامع بین دو حالت اداء و قضاء است، ایشان می فرمایند که «فانه بمعناه اللغوی ای مطلق الاتیان» و این «مطلق الاتیان» جامع بین اداء و قضاء است. ما نمی فهمیم چطور ایشان اینجا این جامع را فرض می کند و چند خط قبل قائل به استحاله فرض جامع می شود؟!

ص: ۸۰۱

بیـان ایشـان این است که کلمه «قضـاء» در کتـاب و سـنت و لغت و امثـال اینها کثیراًما در مقابل اعاده اسـتعمال نمی شود، بلکه «قضاء» به معنای جامع «مطلق الاتیان» است و اگر اتیان در وقت بود، مصـداق «قضاء» است و اگر خارج از وقت هم بود، باز هم مصـداق «قضاء» است. و در این روایت هم به قرینه عبارت «فَقَضَتْ مَا عَلَيْهَا» مراد اتیان در وقت است، زیرا حضـرت می فرماید آنچه وظیفه اش است را انجام می دهد و اگر مراد قضای اصطلاحی بود، اینطور تعبیر می فرمودند: «فَقَضَتْ مَا فاتها».

مـا می گـوییم که مراد از عبـارت اعم از قضـای لغوی است، یعنی آن وظیفه ای که به گردنش است را بایـد بجـا بیـاورد، یک مرتبه وظیفه عبارت از اداء و یک مرتبه هم عبارت از قضاء است. باید وظیفه ی فعلیه اش را اعم از اینکه اداء یا قضاء باشد، بجا بیاورد و حال که محذور رفع شده است، باید وظیفه اش را بجا بیاورد.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) می گوید آنچه به گردنش است، بجا بیاورد. یعنی مخصوص نیست به اینکه اداء یا قضاء بر گردنش باشـد، می گوید که اگر پاک شد، آن تکلیفی که به گردنش است، انجام می دهد و تکلیف هم محدود به اداء نیست که اگر اداء نشد، دیگر تکلیفی نداشه باشد، بلکه به طور کلی وظیفه دارد و باید وظیفه خودش را انجام بدهد.

و اما روایت سومی که وارد شده این است که: «موثقه أبی بصـیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: و أی امرأه کانت معتکفه ثمَّ حرمت علیها الصـلاه فخرجت من المسـجد فطهرت فلیس ینبغی لزوجها ان یجامعها حتی تعود الی المسـجد و تقضـی اعتکافها». در این روایت هم کلمه «تقضـی» وارد شده است و ایشان همان اشکال سابق را مطرح کرده که نمی توان جامعی در نظر گرفت و باید معنای لغوی اراده شود.

ص: ۸۰۲

بعد ایشان می فرمایند که علاوه بر اشکالات سابق، در این روایت مشکل دیگری وجود دارد که ما باید علمش را به اهلش ردّ کنیم و طبق میزان این روایت نمی توانـد درست باشـد، زیرا در روایت وارد شده است که «لیس ینبغی لزوجها ان یجامعها حتی تعود الی المسجد و تقضی». به عقیده آقای خوئی و عقیده ما، «لاینبغی» ها و امثال اینها ظهور در تحریم دارد، ولی آقایان نوعاً «لاینبغی» را مثل اصطلاحات امروزی به کراهت حمل می کنند. ایشان می فرمایند که علی ای تقدیر فرض روایت این است که زوج چه کراهتاً و چه تحریماً حق نـدارد آن کار را بکنـد و از این عبارت معلوم می شود که هنوز اعتکاف از بین نرفته است. اگر اعتکاف از بین رفته، مباشرت زوج مانعی ندارد و اگر در وسط اعتکاف است، با این فاصله که ایجاد شده، چطور می شود کـه اعتکـاف از بیـن نرفتـه باشـد؟! خلاصه اینکه این روایت از مـواردی است که «ردَّ علمه الی اهله»، بایـد علمش را به اهلش بسپاریم و نمی توان به آن تمسک کرد.

خوب این فرمـایش ایشـان هم محل مناقشه است. در اینکه در بجا آوردن قضاء مواسـعه است یا مضایقه یک بحث کلی مهمی در شـرع وجود دارد. اگر مـا قائل به مواسـعه شـدیم ــ که نظر ما هم همین است ــ چه اشـکالی دارد شارع بگویـد که قضاء را زودتر بجا بیاور و خوب نیست که به وقت های دیگر بگـذاری؟! تأکیـد بر زودتر انجام دادن قضاء هیـچ اشـکالی ندارد و لازم نیست که بگوییم «ردَّ علمها الی اهلها». اگر هم کسـی قائل به مضایقه در انجام قضاء شد که اصـلاً هیچ اشکالی متوجه نخواهد بود.

ص: ۸۰۳

و اما اینکه گفته شد وسط اعتکاف است، می تواند تعبداً وسط اعتکاف باشد. درست است که الان اتصال وجود ندارد، ولی شارع حکم متصل را بار کرده است. در شهرین متتابعین هم همینطور است که وقتی نمی دانیم اتصال هست یا نه، شارع حکم به اتصال می کند، یا وقتی شخص یادش نبوده است که باید روزه بگیرد، چندین ساعت اصلاً یاد روزه نبوده است، بعد یک دفعه یاد روزه افتاد، حضرت می فرماید که نیت کند و مجموعاً یک روزه کامل حساب می شود. پس دیگر لازم نیست بگوییم که علم این روایت را باید به اهلش واگذار کنیم. بله اگر اشکال های قبلی وارد بود، بحث دیگری است، اما این قسمت ورودی ندارد.

خلاصه آقای خوئی این اشکالات را کردند و به نظر می رسد که اشکالات قابل دفع است و می شود با همین روایات با الغاء خصوصیت حکم مسئله را اثبات بکنیم همان طوری که محقق اردبیلی فرموده و در کلام صاحب جواهر هم هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

مشتبه شدن زمان اعتکاف _ لزوم وحدت مکان اعتکاف ۹۱/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

مشتبه شدن زمان اعتکاف _ لزوم وحدت مکان اعتکاف

«و لو غُمَّت الشهور فلم یتعین عنده ذلک المعین عمل بالظنّ و مع عدمه یتخیر بین موارد الاحتمال». اگر کسی نذر کرده است که اول و دوم و سوم فلان ماه را معتکف بشود و بخاطر ابری بودن هوا تشخیص داده نشد که اول و دوم و سوم ماه چه زمانی است، ایشان می فرمایند که اگر ظنی پیدا شد که چه روزهایی مطابق با نذر اوست، عمل به ظن می کند، ولی اگر ظنی در کار نبود، مخیر است که به کدام مورد تطبیق بکند.

ص: ۸۰۴

یک بحث این است که اصل عمل به ظنّ درست است یا درست نیست، بحث دوم هم این است که اگر فرض کنیم که عمل به ظن حجت است و ظنی در کار نبود، آیا مقتضای قاعده عبارت از تخییر بین افراد است یا نه؟

مشابه این مطلب را در روزه ماه رمضان داشتیم که اگر شخص زندانی بود و ماه های مختلف برای او مشتبه شد و نمی دانست که ماه رمضان چه زمانی است، در آنجا روایت داریم که «یتوخی»، یعنی تحصیل ظن کرده و مطابق با آن عمل می کند و اگر ظنی در کار نبود، همه موارد مساوی هستند و قهراً شخص مخیر بین همه خواهد بود.

این مطلبی است که ماتن می فرماید، ولی بحث اول این است که آیا ظن حجت است یا نه؟ و مطلب دوم هم اینکه بر فرض حجت بودن ظن، آیا این تخییر درست است یا درست نیست؟

ما درباره محبوس عرض کردیم، اینجا هم عرض می کنیم که تخییر وجهی ندارد. اگر شخص ظنّ به چیزی پیدا نکرد و

احتیاط مطلق هم مقدور نبود، تبعیض در احتیاط بکنند و اگر هم بر فرض تبعیض در احتیاط لازم یا ممکن نبود و مساوی بود، در این صورت انسان می تواند به هر یک از محتملات اخذ بکند. اگر موردی پنجاه درصد احتمال داشته باشد، مقدم بر سی درصد و چهل درصد و ده درصد و.. است. اینطور نیست که بگوییم حال که صد در صد نشد، دیگر محتملات همه برابر است. حکم عقل این است که اگر انسان به درجه یقینی نرسید، اخذ به ظنی بکند، اگر نشد، به شک و همین طور با سلسله مراتب باید لحاظ بشود. در اینجا اینطور فرض شده است که اگر ظنّ حاصل نشد، سایر محتملات با هم برابرند و لذا حکم به تخییر شده است. آقای خوئی هم به تخییر اشکال نکرده است ولی تخییر محل اشکال است، اگر ظنّ حاصل نشد، چرا بگوییم مخیر بین افراد باشد؟! باید الاقوی فالاقوی را اخذ کرد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در درجه اول باید یقین باشد، اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، اگر برای من برائت یقینی حاصل نشد، باید برائت ظنّی پیدا بکنم، اگر نشد، شکی و در این مسئله اختلافی نیست و مورد تسلم است و لازم نیست که این چیزها را بحث بکنیم.

حال ببینیم که آیا می توان عمل به ظنّ کرد یا باید احتیاط بشود؟ عمل به ظنّ از روایت محبوس راجع به ماه رمضان استفاده شده است. اشکالی به این استدلال کرده اند _ که اشکال هم وارد است _ و آن این است که این مورد را نمی توان به محبوس راجع به ماه رمضان قیاس کرد. اگر کسی محبوس است و ماه رمضان برای او مشتبه است، بخواهد احتیاط بکند، لازم است که ماه هایی را روزه بگیرد تا احتیاط کرده باشد. در چنین موردی شارع مقدس فرموده است که به ظنّ اکتفا بشود. ولی در جایی که هوا ابری است و من نمی دانم که این سه روز کسی شروع می شود، نمی توانیم احتیاط در چنین موردی را با احتیاط شخص محبوس نسبت به ماه رمضان قیاس بکنیم. حتی اگر قیاس هم صحیح باشد، سنخیتی بین این دو مورد وجود ندارد، سمحه و سهله بودن شرع در مسئله محبوسی که ماه رمضان بر او مشتبه شده، در اینجا اقتضای توسعه نمی کند.

پس اگر قاعده اقتضای احتیاط بکند، صحیح نیست که ما به سراغ ظنّ برویم. حال ببینیم که قاعده اقتضای احتیاط می کند یا نه؟

آقای خوئی یک بیانی دارند که می فرمایند: ما اینجا می توانیم استصحاب عدم دخول آن مورد ظنّ را تا زمانی که یقین حاصل شود، جاری بکنیم.

ص: ۸۰۶

در ماه رمضان هم همین مطلب بود که ما استصحاب بقاء عدم دخول ماه رمضان را می کنیم تا وقتی که یقین حاصل بشود که ماه رمضان داخل شده است.

البته تقریرات ایشان خوب بیان نشده است و از بیان فرمایش آقای خوئی قاصر است و مقرر هم عذرخواهی کرده و می گوید که پدرم فوت کرده بود و من با تشویش این مطالب را نوشته ام. مسلماً آقای خوئی نباید اینطور بیان کرده باشد و صحیحش را بنده عرض می کنم و آن این است که شما می گویید که ماه رمضان قطعاً داخل شده و خروجش مشکوك است و ما استصحاب جاری کرده و می گوییم که الان ماه رمضان است. از طرفی هم یک ماهی قطعاً ماه رمضان نبوده است، ماه رمضانیت معدوم بوده است و نمی دانیم که این صفت «رمضان نبودن» ادامه پیدا کرده است یا با آمدن رمضان از بین رفته است؟ اینجا هم بقاء «عدم رمضان» را استصحاب می کنیم. استصحاب اول می گفت که این زمان صفت رمضانی دارد، استصحاب دوم هم می گوید که این زمان صفت رمضانی ندارد، تعارض می کنند و ما باید به اصل برائت رجوع بکنیم که آیا واجب است من روزه بگیرم یا نگیرم، واجب است اعتکاف بکنم یا نکنم. اصل برائت هایی هم که نسبت به همه ی روزها جاری می شود، چون مستلزم مخالفت قطعی است، تعارض کرده و ساقط می شوند، پس بنابراین اگر احتیاط ممکن باشد، باید احتیاط بکنیم. این فرمایش آقای خوئی است، ولی عبارتی که در تقریرات ایشان آمده است به این تعبیر است: «مقتضی الاستصحاب و إن كان هو جواز التأخير إلى الشهر الأخير و بعده يستصحب بقاء الشهر المنذور، و لكنّه معارض بأصاله البراءه عن الوجوب فی خصوص الشهر الأخير بعد معارضه استصحاب بقاء الشهر المزبور باستصحاب بقاء عدمه».

ص: ۸۰۷

استصحاب با اصل برائت معارضه نمی کند، استصحاب با استصحاب معارضه کرده و سقوط می کند. اصل برائت هم با اصل برائت های دیگر تعارض کرده و تساقط می کند، بعد هم باید برویم به سراغ علم اجمالی.

این تعبیر تعبیر خوبی نیست و سهو شده است.

ایشان در ادامه می فرمایند که مقتضای علم اجمالی این است که احتیاط بکنیم و اگر احتیاط مقدور نبود، اینکه باید تنزل به ظنّ بشود یا چیز دیگر، احتمالات مختلفی در مسئله هست. باید ببینیم که وقتی وظیفه اولیه شخص احتیاط کردن است و مقدور نشد که احتیاط بکند، چکار باید بکند؟

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند که اگر اضطرار به واحد معین بود، نسبت به آن غیر معین اصل برائت جاری می شود و قهراً لزوم مراعات ندارد. مثل اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو اناء نجس است، ولی اضطرار پیدا شد که اناء معینی از بین این دو را مصرف بکنیم. بخاطر اضطرار حکم واقعی آن ظرف معین جواز است و آن دیگری را نمی دانیم که نجس است یا نه، طرف علم اجمالی هم نیست، چون بالتفصیل جواز آن دیگری مسلم است و جواز این مشکوک. اینجا شیخ انصاری می فرمایند که اصل برائت جاری می شود.

اما اگر اضطرار نسبت به واحد لابعین بود، حکم واقعی به وسیله ادله اضطرار تخصیص نخورده است و باید امتثال شود. و چون نمی تواند رعایت قطعی بکند، باید به ظنّ و مراتب دیگر تنزل پیدا بکند. این فرمایش شیخ است.

مرحوم آخوند هم در کفایه می فرمایند: مخالفت قطعی حتی در صورت اضطرار به واحد لابعین هم جایز است، زیرا شارع به وسیله اضطرار به واحد لابعین اجازه انجام هر دو را داده است. بنابراین هیچ یک فعلیت ندارند و آن حکم واقعی اولی از فعلیت افتاده است، لذا مخالفت قطعی هم اشکالی ندارد، چون مخالفت قطعی با حکم شأنی کرده نه با حکم فعلی.

ص: ۸۰۸

البته آن طوری که آقای خوئی بیان می کنند ــ و درست هم هست ــ حق با شیخ است.

بیان ایشان این است که متعلق اضطرار اگر حرام اولی باشد، حرمت از فعلیت می افتد، منتهی چون انسان نمی تواند متعلق را تطبیق بکند، به وسیله حکم عقل، حکم واقعی از فعلیت نمی افتد، بلکه تنجز از کار می افتد. در اضطرار به واحد لابعین، انسان مضطر به جامع است نه به هر دو، اضطرار به شرب أحدالإنائین است. شرع هم نگفته است که من اجازه مخالفت با جامع را دادم، شارع چنین چیزی نفرموده است. شارع فرموده است که اگر اضطرار به حرام پیش آمد، من حکم حرمت را برمی دارم و اجازه می دهم به فعل آن. اینجا حرام یکی از معینات است، غیر معین که حرام نیست، آن معین حرام است و مورد اضطرار هم جامع است، نه تک تک هر دو، پس شارع با ادله اضطرار از حکم معین خودش رفع ید نکرده است، منتهی عقل ما می گوید که چون نمی دانیم آن جامع مورد اضطرار به کجا منطبق است، با هر کدام که تطبیق کردید، اشکالی ندارد، پس حکم واقعی در اثر جهل از تنجز قطعی افتاده است و از موافقت قطعیه اش هم رفع ید شده است، پس بنابراین باید شخص با موافقت ظنّیه و با همان سلسله مراتب انجام بدهد.

یک مطلبی هم که در اینجا طرح نشده است، این است که اگر فرمایش آقای آخوند را بپذیریم و بگوییم که اضطرار به واحد لابعین منشأ می شود که حکم به کلی از فعلیت بیافتد، نه فقط تنجزش از بین برود، از فعلیت می افتد و مخالفت قطعی اش هم جایز است، این فرمایش در جایی است که قدرت تکوینی برای انجام یک کاری وجود داشته باشد، اما شخص مضطر باشد، یعنی اگر بخواهد آن کار را انجام بدهد، مثلاً پایش می شکند یا مشکلی دیگر پیدا می شود، شرع با ادله اضطرار در این موارد حکم اولی را رفع کرده و در نتیجه حکم فعلیت ندارد. ولی اگر یک امری عقلاًـ ممکن نبود و قدرت بر انجام آن وجود نداشت، اصلاً قابل جعل حکم نیست تا شارع حکم مجعول را بردارد.

رفع تنجز در اموری که عجز عقلی دارد، به حکم شرع نیست، بلکه عقل حکم می کند که اگر در جایی ملاک وجود داشت، ولی قدرت بر انجام آن نبود، بایـد با سلسله مراتب تنزل کنـد، اینطور نیست که بتوانـد مخالفت بکند. پس لزومی ندارد بحث اضطرار را در اینجا ــ که خارجاً امکان عمل وجود ندارد ــ مطرح بکنیم.

(پرسش:... پاسخ استاد:) در شک در قدرت، همه آقایان می گویند که اگر انسان شک داشت که قادر بر انجام کاری است، یا نه و اگر این کـار نکنـد، قطعاً مطلوب مولا از بین رفته است، ولی اگر انجام دهـد، مطلوب مولا به دست آمـده است، در چنین صورتی حتمـاً بایـد آن کـار را انجـام بدهـد. در این بحث یک خلطی مرحوم آقای داماد می کرد و می فرمود که در شک در قـدرت، بایـد احتیاط کنیم، چون در خارج از محل ابتلاء بایـد احتیاط بکنیم. و چون شک در قـدرت بنابر احتیاط است و همه قبول دارند، ایشان نتیجه گیری می کرد که اگر یک انائی که مثلاً در لندن است و مورد ابتلای من نیست و اناء دیگری هم در اینجاست، چون من شک دارم که آیا قدرت امتثال دارم یا نه، بر اساس قانون شک در قدرت، حتماً باید احتیاط بکنم.

مـا عرض می کردیم که این مطلب راجع به شـک در قـدرت نیست، در جـایی که من شـک در قـدرت دارم و اگر این کار را نکنم، مطلوب مولاـ از بین می رود، حق نـدارم آن کـار را ترک کنم، امـا این مورد را نمی شود به جـایی که قـدرت بر انجـام کـاری نـدارم، قیـاس کرد. خلـط بین این مورد شـده است و گـاهی انسان به یک لغت تمسک می کنـد، ولی مـدارک لغت را حساب نمی کند.

ص: ۸۱۰

پس در درجه اول بایـد احتیـاط بشـود و اگر از احتیـاط تنزل کردیم، بایـد تبعیض در احتیـاط بشود. (البته اسـمی از تبعیض در احتیاط برده نشـده است) در اثر تبعیض در احتیاط هم قهراً عمل به ظنّ خواهد شد. تعبیر ایشان هم این است که «عمل بالظن و مع عـدمه...» و ممکن است که مـا این عمـل به ظن را توسـعه بـدهیم و ظـاهراً مراد از این عمل به ظنّ، یعنی هر روز که مظنون است را بجا بیاورد، اما اینکه بگوییم با این تبعیض در احتیاط ظنّ پیدا می کنم، ظاهراً این مراد نیست.

به هر حال باید گفت که اگر یقین شد، به آن عمل می شود، در غیر این صورت تبعیض در احتیاط و هرگونه که تحصـیل ظنّ بیشتر می شود، یا تفصیلاً یا اجمالاً، انسان باید آن را انجام دهد و در صورتی که نشد، سلسله مراتب بعدی را رعایت بکند.

«یعتبر فی الاعتکاف الواحد وحده المسجد فلا یجوز أن یجعله فی مسجدین سواء أکانا متصلین أو منفصلین».

ایشان می فرماید: ظاهر از اعتکاف این است که در یک مسـجد باید انجام بشود، اما اگر کسـی بخواهد در دو مسـجد معتکف بشود، این خلاف منصـرف از ادله اعتکاف است، چون ادله اعتکاف می گویـد که انسان در یک جایی محبوس بمانـد. حبس شـدن در یـک مکـان مسـاوق با وحـدت است. اینکه من در یک مکانی باشم و بعـد به یک مکان دیگری منتقل بشوم، اصـلاً حبس در آن مکان نیست.

آقای خوئی علاوه بر انصـراف، دو روایت را نقل کرده و می فرمایند: از این روایات استفاده می شود که اعتکاف باید در یک مسجد باشد.

یکی از روایـات این است که اگر معتکف بخـاطر عـذری بیرون رفت، بایـد به همان جای اولش برگردد. از اطلاق این روایت اسـتفاده می شود که معتکف اگر از مسـجد بخاطر عذری خارج شد، حتی اگر مسجد دیگری به او نزدیک تر باشد، باید حتماً به همـان مسـجدی که در آن معتکف شـده است، برگردد و نمی توانـد ادامه اعتکـاف را در مسـجد دیگری بجـا بیـاورد. پس معلوم می شود که جامع مراد نیست، بلکه شخص مراد است.

روایت دوم عبارت از این است که می گویـد: اگر وقت نماز شد، (البته در غیر مکه) برگردد به همان محلی که اعتکاف کرده بود و آنجا نمازش را بخوانـد، با اینکه ممکن است یک مسـجد نزدیکی به او وجود داشـته باشد. پس معلوم می شود که جامع معیار نیست، شخص میزان است.

این استفاده آقای خوئی درست است و این دو روایت هم شاهد است.

خوب ایشان می فرماینـد که اگر دو مسـجد حساب بشود، فرق نمی کنـد متصل باشـد یا منفصل. منتهی گاهی ممکن است در عین حالی که یک قسـمت به یک شخص و قسمت دیگر به شخص دیگری نسبت داده می شود، اما عرف در اثر اتصال هر دو قسمت را یک مسجد حساب می کند، در اینجا هم اشکالی ندارد که از یک قسمت به قسمت دیگر منتقل بشود.

این از این «لو اعتکف فی مسجد ثمَّ اتفق مانع من إتمامه فیه من خوف أو هدم أو نحو ذلک بطل و وجب استیفائه أو قضاؤه إن کان واجباً فی مسجد آخر أو ذلک المسجد إذا ارتفع عنه المانع».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۸۱۲

احکام متفرقه اعتکاف ۹۱/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

احکام متفرقه اعتکاف

«لو اعتکف فی مسجد ثمّ اتفق مانع من إتمامه فیه من خوف أو هدم أو نحو ذلک بطل و وجب استینافه أو قضاؤه إن کان واجباً فی مسجد آخر أو ذلک المسجد إذا ارتفع عنه المانع و لیس له البناء سواء کان فی مسجد آخر أو فی ذلک المسجد بعد رفع المانع».

چون اعتکاف از حیث مفهوم لغوی و فتوی باید سه روز متصل باشد، اگر این اتصال از بین برود، قهراً محکوم به بطلان است. عذر و غیر عذر هم در این جهت فرقی ندارند، مقتضای قواعد عامه بطلان این اعتکاف است. منتهی در اینجا تعبیر شده است که «وجب استینافه او قضاؤه إن کان واجباً»، یا باید استیناف بکند و در وقت خودش دوباره به جا بیاورد و یا قضاء بکند.

در اینجا آقای خوئی به همان فرمایشی که قبلاً داشتند، اشاره دارند که قضاء در جایی صحیح است که موسع نباشد، معین و مضیق باشد و اگر شیء مضیق مقدور نبود، قهراً مقتضای قاعده بطلان نذر است. اگر کسی نذر مضیق را عمداً ترک بکند، نذر صحیح است و باید قضاء آن را بجا بیاورد، اما در جایی که بخاطر وجود مانع ترک شده است، اصلاً مقدور برای شخص نبوده است و طبق اشتراط قدرت در تحقق نذر، در اینجا اصلاً نذر منعقد نمی شود، تا بگوییم که قضاء دارد.

طبق قواعد اینطور است، منتهی در برخی موارد در عین حالی که مقدور نبوده، بر اساس نص نذر صحیح دانسته شده و لزوم قضاء ثابت گردیده است، مثل کسی که نذر می کند هر شنبه را روزه بگیرد و یکی از این شنبه ها مبتلا به حیض یا سفر غیر اختیاری یا ایام تشریق و عیدین و امثال اینها می شود، در آن روایت می فرماید که اداءش ساقط ولی قضائش لازم است. در این مورد به خصوص نص وارد شده است.

ص: ۸۱۳

پس این یک مطلب خلاف قاعده است و اگر کسی توانست از مورد نص به موارد دیگر تعدی بکند، می تواند بگوید که در مورد بحث ما هم قضاء لازم است، ولی اگر نتوانست از مورد نص تجاوز بکند، نمی تواند بگوید که اینجا هم قضاء صحیح است.

آنچه بیان شد، عبارةٌ اخرای فرمایش ایشان بود با یک مختصر توضیحی که من اضافه کردم.

اما آنچه باید گفت این است که همان اشکال سابقی که ما به ایشان کردیم در اینجا هم مطرح می شود که صحت قضاء متوقف بر این نیست که حتماً مضیق باشد و هیچ نوع توسعه ای وجود نداشته باشد، ممکن است در هنگام نذر موسع باشد، منتهی شخص در اول وقت شروع نکند و بعد از اینکه یک مقداری از وقت گذشته شروع به اعتکاف بکند، مانعی پیدا بشود و مانع وقتی زوال پیدا بکند که وقت نذر تمام شده باشد. این چنین نذری منعقد شده است چون هنگام نذر موسع بوده است،

منتهی یک مقداری که از اول وقت به تأخیر انداخته، مبتلا به مانع شده است و مانع هم دیر رفع شده است. پس صحت قضاء متوقف بر این نیست که حتماً ما در اینجا مرتکب یک خلاف قاعده بشویم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) مقتضای اصل خود اعتکاف عبارت از این است که متصل باشد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) خود این آقایان بین انتها و وسط فرق می گذارند، می گویند بر اینکه اگر انسان ده روز مثلاً بخواهد در یک جا بماند، اگر نیم ساعت یا ده دقیقه به آخر وقت آن محل را ترک کند، این تمام نیست، ولی وسط هایش ملحق به طرفین می شود، اغتفار عرفی دارد، نمی شود طرفینش را به آخر قیاس کرد.

ص: ۸۱۴

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر ادله اولیه گفتند که باید سه روز معتکف باشد، باید آخرش را هم معتکف باشد، ممکن است یک مختصراتی قابل اغتفار باشد، مانند قصد اقامه که یک ساعت و دو ساعت در وسط ها اینطور است، اما اگر بخواهد ده دقیقه کمتر باشد، کافی نیست و عرف هم مساعد نیست.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر مورد خلاف قاعده بود، روایت برای تخصیص آن کفایت می کند، قاعده کلی است که عام را می شود تخصیص زد، قاعده ریاضی که نیست، عمومات قابل تخصیص است و حضرت تخصیص زده است.

«سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم یعلم خروجها و کذا مضافاته إذا جعلت جزء منه کما لو وسع فیه». این هم روشن است که پشت بام، جزء مسجد است و در اعتکاف اگر کسی به پشت بام مسجد برود، اشکالی ندارد، در زیر زمین مانعی ندارد و... مگر اینکه از ابتداء صیغه مسجد را طوری خوانده باشند که برخی از قسمت ها را جزء مسجد محسوب نکرده باشند و باید این موارد ثابت بشود والا ظواهر اقتضاء می کند که همه اینها جزء مسجد باشد و تا وقتی که تصریح نکنند، مستفاد این است که همه ی اینها جزء مسجد است.

اگر هم مسجد را توسعه دادند و فضایی را به قصد مسجدیت به آن اضافه کردند، شخص معتکف می تواند به این مکان ها تردد بکند.

«إذا عین موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتکافه لم یتعین و کان قصده لغوا».

اگر کسی موضع خاصی از مسجد را برای اعتکافش تعیین بکند، آن محل خاص برای اعتکاف تعین پیدا نمی کند، زیرا آنچه که در اعتکاف معتبر است، این است که در مسجد باشد، حالا کسی در قسمت شمالی مسجد جا گرفته و بعد جایش را عوض می کند و به قسمت جنوبی مسجد می رود و اشکالی هم ندارد.

ص: ۸۱۵

آقای خوئی در وحدت مکانی اعتکاف غیر از ظهور و انصرافی که بیان شد، دو دلیل دیگر بیان کرده است. اگر کسی در جایی معتکف بود و به خاطر مشکلی از آنجا بیرون رفت، باید بعد از اینکه مشکلش حل شد، به همانجا برگردد. اگر مراد از محل اعتکاف جنس مسجد بود، نه شخص مسجد، مسجد خاصی تعین پیدا نمی کرد و می توانست به هر مسجدی که خواست برای ادامه اعتکافش مراجعه بکند، مثل مسئله اینجا که شمال و جنوب یک مسجد با هم هیچ تفاوتی ندارند.

پس معلوم می شود که معیار جنس مسجد است، نه شخص آن و لذا حضرت فرموده است که باید به همان مسجد رجوع کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر مراد جنس مسجد باشد، نباید تعین پیدا کند و اینکه حضرت فرمود: باید به همان مسجد برگردد، معلوم می شود که آن مسجد تعین پیدا کرده است.

حالا اگر دو قسمت طوری باشند که عرفاً واحد حساب بشوند، اشکالی ندارد والا محل اشکال است، مانند قبر هانی و مسلم که خارج از مسجد کوفه است، «قبر مسلم و هانی لیس جزء من مسد الکوفه علی الظاهر». الان هم خارج است و جزء مسجد کوفه نیست. آقای خوئی هم می فرمایند که مطمئناً این دو قبر داخل مسجد کوفه نیست، زیرا هیچ وقت طاغوت آن زمان اجازه نمی داد که در مسجد کوفه ــ که انبیاء در آن دفن شده اند ــ این دو را به خاک بسپارند.

«إذا شک فی موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه لم یجر علیه حکم المسجد»، اینجا استصحاب عدم مسجدیت هست و احکام مسجدیت بار نمی شود. خب اینها بحثی ندارد.

ص: ۸۱۶

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر اطمینان پیدا نشد، صرف ظنّ فایده ای ندارد و مثل سایر ظنون است. البته گاهی عرف منشأ حصول اطمینان برای انسان می شود، مثل اینکه همه مردم جایی را به عنوان مسجد در نظر می گیرند و با آن معامله مسجد می کنند.

«لا بد من ثبوت کونه مسجداً و جامعاً بالعلم الوجدانی أو الشیاع المفید للعلم أو البینه الشرعیه و فی کفایه خبر العدل الواحد إشکال».

مسجد بودن باید ثابت بشود و طریق ثبوتش یکی این موارد است: یکی علم وجدانی است، راه دیگر این است که علم وجدانی ابتدایی نیست، ولی با تحقیق از گفته دیگران برای او یقین حاصل می شود که به آن شیاع گفته می شود، یک راه هم این است که با گفته دو عادل بینه شرعیه قائم می شود بر مسجد بودن یک مکان خاص. با گفته دو عادل مسلم است که مسجد بودن برای ما ثابت می شود، اما اینکه خبر واحد عدلی کفایت می کند یا نه، محل اشکال است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) حجیت بینه در همه جا مسلم است به غیر از بعضی از موارد نادر. در این تردیدی نیست، این مطلب اجماعی است و ظاهراً خلافی در آن نباشد.

بحث در این است که آیا عدل واحد کافی است یا نه؟ آنطور که ما سابقاً عرض کردیم و شیخ انصاری هم فرموده است ما دلیلی برای اعتبار عدل واحد نداریم. کفایت عدل واحد به این معنی که ظنّ داشته باشیم عدل واحد درست می گوید و اطمینان به خلاف هم نداشته باشیم، در این صورت برای پذیرفتن شهادت عدل واحد دلیلی نداریم، چون بنای عقلاء فقط صورت اطمینان را می گیرد. ظنّ تا زمانی که به اطمینان نرسد، عقلاء آن را به عنوان ظنون خاصه معتبر نمی دانند، شیخ انصاری هم همین نظر را اختیار کرده است. اطمینان علم عرفی است و در اعتبار آن حرفی نیست. اما در صورتی که انسداد صغیر و کبیر در کار نباشد، بنای عقلاء عدل واحد را کافی نمی داند.

البته ما بی میل به انسداد کبیر نیستیم، اما نه در باب موضوعات، ممکن است در بعضی از موضوعات انسداد صغیر وجود داشته باشد، مانند عدالت و امثال آن که یک مورد خاصی است و ادله خاصه ای که جعل شده و حکم روی عدالت رفته است، نمی توان به حد اطمینان رسید، اینها انسداد صغیر است. ولی اینکه بگوییم در موضوعات حصول اطمینان نادر است مانند احکام، سخن درستی نیست. در احکام چون زمان زیادی فاصله شده است، هزار و چند صد سال فاصله شده است، ممکن است کسی ادعای انسداد کبیر بکند، ولی در موضوعات اینطور نیست و اگر بگوییم که در موضوعات اطمینان لازم است، هرج و مرج و اختلال نظام پیش نخواهد آمد، مگر در موضوع خاصی که اگر بخواهیم اطمینان را معتبر بدانیم، لغویت حکم لازم می آید که در آن صورت می توان ادعای انسداد صغیر کرد.

پس ما قائل به حجیت عدل واحد نیستیم، چون نمی توانیم با بنای عقلاء آن را اثبات کنیم. البته آقای خوئی مدعی شده اند که سیره عقلاء اخذ به خبر عدل واحد است.

اگر به این نظر قائل شدیم، کما اینکه بعضی غیر از ایشان هم قائل به این قول شده اند، یک اشکالی مطرح می شود و آن رادع بودن روایت مسعده بن صدقه از این سیره عقلاء است که حضرت می فرماید: «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستبین او تقوم به البینه»، اشیاء بر اباحه است تا اینکه یا علم وجدانی برای شخص حاصل بشود و یا از خارج دو شاهد عادل شهادت بدهند تا از اباحه رفع ید بشود.

بر این روایت اشکال سندی گرفته شده است که ما اشکال را وارد نمی دانیم، چه مسعده بن صدقه با مسعده بن زیادی که توثیق شده، یکی باشد و چه متعدد باشند، ما او را ثقه می دانیم. آقای خوئی هم می فرمایند که ما اوایل به سند مسعده بن صدقه اشکال می کردیم، ولی چون در کامل الزیارات وارد شده، لذا او را توثیق می کنیم. (البته آقای خوئی در اواخر از توثیق راوی به دلیل بودن در سند کامل الزیارات برگشته است، ولی در این بحث معلوم می شود که هنوز از نظرش برنگشته است).

پس ما و آقای خوئی بحثی در سند روایت نداریم.

بحث دیگر عبارت از این است که آیا از نظر دلالت این روایت می تواند رادعیت داشته باشد، یا نه؟ آنچه به نظر می رسد و آقای خوئی هم با یک مختصر تفاوت همین مطلب را بیان فرموده اند، این است که کلمه «بینه» همین الان هم مشترک بین معنای لغوی اصلی به معنای «دلیل» و به معنای بینه شرعی به معنای دو شاهد عادل، می باشد. مثلاً گفته می شود که «هل لک بینه علی ذلک؟» یعنی آیا دلیلی داری؟ یا گفته می شود که «لیس لی بینه» یعنی دلیلی بر این مطلب ندارم. پس کلمه «بینه» به هر دو معنی اطلاق می شود. آقای خوئی هم که بی میل به این نیستند که بگویند: بینه ظهور در معنای لغوی دارد و کأن ایشان منکر حقیقت شرعیه بودن بینه در دو شاهد عادل هستند.

البته ما منکر حقیقت شرعیه بودن بینه نیستیم، ولی معنای لغوی را هم مهجور نمی دانیم به طوری که در آن استعمال نشود. در چند مورد هم که کلمه «بینه» استعمال شده است، ایشان حمل بر معنای لغوی دلیل می کنند.

روایت مسعده بن صدقه را هم ایشان حمل به معنای دلیل کرده و می فرمایند: اگر بینه را به معنای دو شاهد عادل بدانیم، در موارد زیادی نخواهیم توانست «اصاله الحل» را پیاده بکنیم. در این روایت که می فرماید: «حتی تستبین أو تقوم به البینه»، اگر بینه به معنای لغوی باشد، هیچ محذوری پیش نخواهد آمد و اینطور معنی می شود که یا خود شیء روشن و واضح است و یا دلیل از خارج اقامه می شود، ولی اگر ما بینه را به معنای عدلین بگیریم، در خیلی جاها می بینیم که به غیر عدلین شاهد حکم شده است و در بعضی موارد هم یک شاهد و یمین کفایت می کند و در بعضی جاها هم اقرار کفایت می کند و مقدم بر بینه هم هست، یا استصحاب حالت سابقه کفایت می کند، برای اثبات عدم اباحه لازم نیست حتماً بینه اصطلاحی باشد، بلکه راه های دیگر هم هست.

ص: ۸۱۹

اگر ما بنای عقلاء را تمام بدانیم ــ که آقای خوئی تمام می داند ــ این روایت صلاحیت رادعیت نخواهد داشت، ولی ما اصل بنای عقلاء را تمام نمی دانیم.

«و الظاهر کفایه حکم الحاکم الشرعی»، ظاهر عبارت از این است که حکم حاکم شرعی کفایت می کند. در موضوعات نسبت به مرافعات و امثال اینها حکم حاکم شرعی به طور مسلم کافی است. در غیر موضوعات هم یک بحث کلی است که دامنه دار است نمی شود آن بحث را امروز و فردا بحث کرد. ما هم که می خواهیم انشاء الله اعتکاف را امسال تمام کنیم و آن بحث به این زودی تمام نمی شود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر حاکم شرعی حکم کرد بر اینکه اینجا مسجد است، باید پذیرفت.

«لو اعتکف فی مکان باعتقاد المسجدیه أو الجامعیه فبان الخلاف تبین البطلان»، این هم معلوم است.

«لافرق فی وجوب کون الاعتکاف فی المسجد الجامع بین الرجل و المرأه فلیس لها الاعتکاف فی المکان الذی أعدته للصلاه فی بیتها»، ایشان می فرمایند که مرد و زن فرق ندارند، ولو درباره زن آمده است که «مسجد المرأه بیتها»، ولی نتیجه روایت این نیست که بتواند در خانه اش اعتکاف بکند. این روایت راجع نماز می فرماید که ثوابی که باید در مسجد ببرد را به نمازی که در خانه اش می خواند، داده می شود، ولی بیت زن احکام مسجد را دارد؟! یعنی اگر حیض شد، باید از اتاقش خارج شود؟! یا نمی تواند در اتاقش مباشرت بکند؟! واضح است که مراد از روایت این نیست، بلکه اشاره به ثواب نماز او در خانه اش است.

«و لا فی مسجد القبیله و نحوها» اعتکاف زن در هیچ کدام از این مکان ها صحیح نیست و بین زن و مرد فرقی وجود ندارد. روایات هم کلی است و بعضی هایش هم راجع به شخص زن وارد شده است.

ص: ۸۲۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

صحت اعتکاف صبی ممیز ۹۱/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صحت اعتکاف صبی ممیز

«الأقوی صحه اعتکاف الصبی الممیز فلا یشترط فیه البلوغ». ما ادله ای داریم مانند: «کتب علیکم الصیام» و «اذا دخل الوقت وجب الصلوه والطهور» و.. از این ادله نمی توانیم برای مشروعیت عمل صبی استفاده بکنیم، چون این بیشتر از یک جعل ندارد. معنای «کتب علیکم الصیام» این نیست که دو جعل مستقل وجود داشته باشد، یک وجوب مقید نسبت به اشخاص بالغ و یک جعل دیگر هم مطلق باشد.

اولاً دو جعل استفاده نمی شود و اگر دو جعل هم باشد دو جعل مستقل نیست که یکی اطلاق داشته باشد و دیگری مقید باشد و بگوییم که تقیید یکی ضرری به اطلاق دیگری نمی زند، چنین چیزی نیست.

ولی گاهی غیر از این دلیل، دلیل دیگری در کار هست که می شود به اطلاق آن تمسک بکنیم و آن عبارت از این است که در برخی از ادله ثوابی برای عملی ذکر شده و مقید به چیزی هم نشده است، مثلاً بیان شده است که هر کس این کار را بکند، چنین ثوابی دارد.

البته غیر ممیز خارج است، چون ادراک نمی کند، ولی ممیز و بالغ را شامل می شود. مثلاً برای صوم مصالحی، ثواب هایی ذکر کرده اند، برای اعتکاف ثوابی ذکر شده است، بودن در مسجد، روزه گرفتن و ... انسان می تواند به اطلاق اینها تمسک بکند و دلیلی بر تقیید این ادله نداریم.

آقای خوئی اینجا بحث کرده و فرموده اند که در امثال «کتب علیکم الصیام» دو جعل وجود ندارد، منتهی ایشان این را تصور نکرده اند که ممکن است یک دلیل مطلقی وجود داشته باشد که ما بتوانیم به آن تمسک بکنیم.

ص: ۸۲۱

ایشان می فرماید که ما به «کتب علیکم الصیام» تمسک نمی کنیم، بلکه برای مشروعیت اعتکاف صبی از بعضی از ادله ی خاصه ای که به پدر گفته شما بچه هایتان را به نماز خواندن امر کنید، استحباب استفاده می شود. همین امر به امر دلالت می کند که متعلق آن مطلوب و محبوب مولاست. پس از امر به امر مشروعیت اعتکاف صبی استفاده می شود.

ایشان اینطور فرموده اند و اطلاقاتی که ما گفتیم به نظرشان نیامده است، ولی به نظر ما همان اطلاقاتی که دلالت بر ثواب نماز ظهر و عصر و روزه ماه رمضان می کند، شامل صبی هم می شود.

بعد ایشان می فرمایند که ما در دو جا می توانیم قائل به اطلاق شویم، یکی در مستحبات که مانعی از اطلاق آن وجود ندارد و

حدیث رفع قلم هم وجوب را بر می دارد و با استحباب کاری ندارد و اطلاق مستحبات در جای خود محفوظ است، در واجبات هم از مواردی که به پدر دستور داده شده است که فرزندش را امر به آن بکند، می شود مشروعیت برای صبی را کشف کرد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ادله ای مانند «کتب علیکم الصیام» شامل صبی نمی شود، اما اطلاقاتی داریم که شامل می شود و با خصوصیت ثواب هم کاری نداریم. کلی مسئله این است که در ذکر ثواب وجوب و امثال اینها نیست تا بگوییم که یک جعل و اخبار بیشتر نیست.

به طور کلی ذکر شده است که روزه ماه رمضان چنین ثواب هایی دارد و اشاره نشده که روزه ماه رمضان برای افراد بالغ چنین است، این قید را ندارد، ما هم به اطلاقش تمسک می کنیم. و اما وجوب روزه برای افراد بالغ را از دلیل خارج استفاده می کنیم.

ص: ۸۲۲

(پرسش:...پاسخ استاد:) این ادله می گوید که هر کسی این کار را بکند، ثواب دارد. از این استفاده می شود که قید و شرطی ندارد، نه اینکه بگوییم اگر سید بود، ثواب دارد، یا اگر مجتهد بود، ثواب دارد و... همه این قیود را نفی می کنیم. با همین ذکر ثواب، بلوغ هم نفی می شود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) همین که ترغیب به یک شیء شد و قیدی آورده نشد، به این معناست که اطلاق دارد و هیچ قید و شرطی ندارد.

اگر گفتند که این کار را بکنید و قیدی بیان نکردند، معلوم می شود که تمام مصادیق آن صحیح است.

خلاصه اینکه آقای خوئی خواستند فقط از آن روایاتی که دستور دادند شما فرزندانتان را وادار به نماز و روزه کنید، مشروعیت اعتکاف صبی را استفاده بکنند، ولی ما می گوییم که از ادله مرغّبه هم می توان این مطلب را استفاده کرد.

«لو اعتکف العبد بدون إذن المولی بطل و لو أعتق فی أثنائه لم یجب علیه إتمامه».

اینها روشن است.

«و لو شرع فیه بإذن المولی ثمَّ أعتق فی الأثناء فإن کان فی الیوم الأول أو الثانی لم یجب علیه الإتمام». اگر خودش هم شروع کرده بود لازم نمی شود تمام بکند.

«إلا أن یکون من الاعتکاف الواجب»، اعتکاف واجب را باید تمام کند.

«و إن کان بعد تمام الیومین وجب علیه الثالث و إن کان بعد تمام الخمسه وجب السادس» اینها مسائلش قبلاً گذشته است.

«إذا أذن المولی لعبده فی الاعتکاف جاز له الرجوع عن إذنه ما لم یمض یومان و لیس له الرجوع بعدهما لوجوب إتمامه حینئذ و کذا لایجوز له الرجوع إذا کان الاعتکاف واجباً بعد الشروع فیه من العبد».

ص: ۸۲۳

اگر عبد دو روز با اذن مولی اعتکاف کرده باشد، مولی حق ندارد در روز سوم او را نهی کند و نهی او بلااثر است و وجهی را هم که ذکر کرده اند این است که «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق». پس واجب است که روز سوم را هم تمام بکند.

آقای خوئی درباره این مسئله می فرماید که کبرای «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» درست است، ولی بحث در تطبیق این کبری به صغری است. در امثال نماز و روزه ماه رمضان و .. اگر مولی می گفت که نماز نخوان و روزه نگیر، کبرای مورد اشاره صادق بود، اما در نذر و امثال آن مانعی از نهی مولی وجود ندارد، زیرا آنطور که ما ادله نذر می فهمیم، رجحان در ظرف عمل در متعلق نذر لازم است، به این معنی که از ادله نذر استفاده می شود که نباید در نذر با هیچ ملاکی مطلوبی تزاحم داشته باشد. این طور نیست که شارع با نذر بگوید یک شیء ملاک دار دیگر وجوب فعلی ندارد. نذر حق مزاحمت با چیز دیگر را ندارد. اگر در جایی نذر با ملاک دیگری مزاحمت پیدا بکند، این نذر بلاملاک است.

اگر مولی عبدش را از ادامه اعتکاف نهی می کند، معنایش این است که نذر عبد با یک شیء ملاک دار تزاحم پیدا کرده است و قطع نظر از نذر باید ببینیم که آن کار مطلوبیتی دارد یا نه، تا آن موقع نذر مشروعیت پیدا بکند. خود نذر «مشرِّع ما لم یکن مشروعاً» نیست. متعلق نذر باید مشروع باشد، تا وجوب وفا حاصل بشود و در اینجا عمل عبد لولاالنذر مشروعیتی ندارد، چون مولا نهی کرده و شارع هم می گوید که نهی مولا متبع است. این فرمایش ایشان است.

ص: ۸۲۴

ما اول بایـد ببینیم که مراد از عبـارت «لاطـاعه لمخلوق فی معصـیه الخـالق» چیست؟ یـک معنای که احتیاج به بیان شـرعی هم نـدارد، این است که بگوییم اگر یـک شـیئی بالفعل معصـیت خالق بود، بالفعل نمی توانـد مأمورٌبه خالق قرار بگیرد، یعنی یک چیزی که حرام بود، نمی توانـد واجب باشـد. این معنی گفتن ندارد که شارع بگوید: من به چیزی که حرام می کنم، کسـی را الزام نمی کنم.

یک معنی هم عبارت از این است که اگر یک شیئی لولا این امر و نهی، معصیت خالق بود، در این صورت لاطاعه له لشخص، اطاعت آن لازم نیست. یعنی اگر یک کاری قبل از این امر مولی معصیت بود، با این امر باز معصیت خودش را دارد. این هم یک معنای دیگر است.

دربـاره نـذر هم ملاک رجحانی را بایـد قبل از آمـدن ملاک وجوب وفاء به نـذر در نظر بگیریم. شارع هم می گویـد که لولا الوجوب اگر متعلق نذر ملاک رجحانی داشت، در این صورت با نذر وجوب می آید. در باب نذر اینطور نیست که مثلاً امتثال امر مولای ظاهری با وجوب نـذر تزاحم پیدا کرده باشد و شارع حکم به تقدم یکی از این دو کرده باشد، بلکه مشـروعیت نذر در جایی است که تزاحمی با ملاک دیگر نداشـته باشـد. اینطور نیست که بگوییم هم این ملاک داشـته باشد و هم آن و شارع هم ملاک این را اقوی دانسته باشد.

حال بایـد ببینیم که به کـدام یک از این دو ملاک باید اخذ کرد، آقای خوئی می فرمایند که ما باید ادله اطاعت عبد از مولای ظاهری را اخـذ بکنیم. ما می گوییم که به چه دلیل ما اخـذ به آن بکنیم؟! اگر شارع نـذر را واجب الوفاء دانسـته، قهراً با آمدن این ملاک، طرف دیگر بلاملاک می شود و تزاحمی پیدا نمی شود.

اگر از خارج هم روایتی آمد و گفت که به امر مولای ظاهری را باید امتثال کرد، بر دلیل نذر ورود پیدا می کند و اگر دلیلی گفت که به نذر عمل کن، ورود بر دلیل اخذ به امر مولای ظاهری پیدا می کند. ما به چه دلیلی یکی از این دو را بر دیگری مقدم می کنیم؟

آقای خوئی تصریح می کند که نذر نمی تواند تزاحم پیدا بکند، ولی ما می گوییم که نذر زمانی مشروعیت دارد که با یک ملاک دیگر تزاحم پیدا نکند، اما اگر دلیل دیگری مشروعیت نذر را اثبات کرد، عمل به آن واجب می شود. هر کدام ثابت شد، موضوع دیگری را از بین می برد و وجهی ندارد که یکی را ثابت فرض کنیم و موضوع دیگری را از بین ببریم.

معروف است که صاحب جواهر به جهت ترس از تمام نشدن کتاب جواهر بخاطر استطاعت حج، نذر می کند که تا جواهر تمام نشده، عرفه را در کربلا باشد و با این نذر جلوی استطاعت را بگیرد، البته اگر ما استطاعت شرعی را در حج معتبر بدانیم. در اینجا هم آقای خوئی می فرمایند که نذر منحل می شود، زیرا نذر نمی تواند با شیء دیگری تزاحم بکند و نذر صاحب جواهر بی خود است.

ما می گوییم که اگر استطاعت شرعی معتبر باشد، همین مشکل پیدا می شود که اگر شارع گفته باشد: شما اخذ به نذر کنید، موضوع آن استطاعت شرعی از بین می رود، تزاحم نمی شود. اگر هم شارع فرموده بود که شما مستطیع هستید و حج بجا بیاورید، موضوع نذر از بین می رود. رجحان متعلق ندارد، هر کدام شد موضوع دیگری را از بین می برد.

البته بعضی ها گفته اند که عمل به نذر نکند، زیرا استطاعت شرعی معتبر نیست.

در این باره که هر کـدام فعلی شـد، ملاک دیگر از بین می رود، آقای حکیم می فرماینـد که در اینجا هر کـدام سـببش جلوتر است، حکم می کنـد که این فعلی شـد و ملاـک دیگری از بین می رود، بنـابراین اگر کسـی اول نـذر کرده و بعـد اسـتطاعت حاصل می شود، این نذر جلوی استطاعت را خواهد گرفت، چون فعلیت نذر موضوع آن استطاعت شرعی را از بین می برد.

در اینجا هم اگر کسـی نـذر کرده بود برای اعتکاف و بعد مولا آمد و نهی از بجا آوردن اعتکاف کرد، چون نذر جلوتر بوده، موضوع اطاعت مخلوق را از بین می برد.

مثلًا اگر شـما دو تا نذر کردید، اول نذر کردید این پول را بدهید به زید، بعد نذر کردید این پول را بدهید به عمرو، هر کدام از اینها که منقعد بشود، موضوع دیگری از بین می رود.

اگر شارع فرموده باشد این نذر دوم شـما منعقد است، قهراً آن نذر اول موضوعش از بین می رود، زیرا نذر اول در ظرف عمل مرجوح بوده است. و اگر نذر اول را شارع حکم کرده باشد که منعقد است، نذر دوم موضوعش از بین می رود.

ولی عرف در اینجا می گوید که هر کدام را جلوتر نذر کردی، همان منعقد است و ورود پیدا می کند بر دومی.

اگر از جانب شارع بالخصوص یک روایت خاصـی آمـده و تصـریح کرده بود که دومی منعقـد است، اولی رجحانی نـداشت، ولی عرف هر کـدام جلوتر باشـد را فعلی می دانـد و موضوع آن دیگری را از بین می برد و اگر این مطلب را بپـذیریم، قائل به تعبیر سید خواهیم شد که فرمود: نذر منعقد است و نهی مولی منعقد نیست، «لاطاعه لمخلوق فی مصعیه الخالق».

ص: ۸۲۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جواز خروج معتکف جهت شهادت ۹۱/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

«یجوز للمعتکف الخروج من المسجد لإقامه الشهاده أو لحضور الجماعه أو لتشییع الجنازه و ان لم یتعین علیه هذه الأمور».

شخص معتکف برای اموری که واجب کفایی است و من به الکفایه هم موجود است و وجوب بر او تعین ندارد، می تواند از محل اعتکاف خارج بشود و اشکالی ندارد. البته در روایات مواردی ذکر شده است که یا باید گفت استثناء است و یا اینکه مراد از «حاجه لابد منها» اعم از موارد عرفی، اجتماعی و فردی شرعی باشد. و قهراً خروج از اعتکاف برای اقامه شهادت چون واجب است ولو وجوب عینی ندارد و واجب کفایی است، اشکالی ندارد. مواردی هم مانند حضور در جماعت، حضور در جمعه، تشیع جنازه، عیادت مریض منصوص روایات است.

(پرسش:... پاسخ استاد:) اگر نماز جمعه منعقد شده باشد، ابتداءاً هم جایز است شخص برود و شرکت کند. بعضی از مواردی هم که به نحوی از لوازم اجتماعی است، از روایات استفاده می شود که مجاز است و لذا تعبیر می کنند «و کذا فی سائر الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه أو الراجحه».

در عبارت «أو الراجحه» اشکال کرده اند و اشکال هم وارد است، زیرا معلوم نیست که رجحان داشتن هر چیزی کفایت کند که معتکف از اعتکاف خارج بشود. صرف اینکه نماز جماعت و جمعه و عیادت مریض و بعضی از امور غیر واجب را شرع برای معتکف جایز دانسته است، نمی توانیم بگوییم که مطلق رجحان کفایت می کند. آنها اموری هستند که قوام امور عرفی به آنهاست و شاید بتوان گفت که جزء لوازم عرفی بوده و مستثنی هستند، ولی اینطور نیست که بگوییم انجام هر چیزی که شرعاً راجح است، برای معتکف جایز است و لذا حضرت می فرماید که اگر کسی برای کار لازمی از اعتکاف خارج شد، برای نماز باید به همان محلی که معتکف بوده برگردد و چه بسا مساجدی جلوتر از آن محل وجود داشته باشد و راجح است که انسان نماز را در اول وقت بخواند و ارجح از نظر ابتدایی این است که در همان جاها نمازش را بخواند، ولی شارع اجازه نداده و می گوید که باید به محل اعتکاف برگردد. پس این مقدار شخص مجاز نیست که برای انجام هر مستحبی از اعتکاف خارج بشود.

ص: ۸۲۸

«أو الراجحه سواء کانت متعلقه بأمور الدنیا أو الآخره مما ترجع مصلحته الی نفسه أو غیره»

اگر معتکف بخواهد به عیادت مریض برود، موجب تشفی مریض می شود و امثال اینها، اشکالی ندارد.

«الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه و کذا فی سائر الضرورات العرفیه أو الشرعیه الواجبه أو الراجحه» یعنی در جایی که اامری واجب باشد شرعاً ، یا راجح باشد شرعاً، ولی ضرورت عرفی پیدا کرد آن هم کفایت می کند و مانعی نیست.

«و لا یجوز الخروج اختیاراً بدون أمثال هذه المذکورات».

«لو أجنب فی المسجد و لم یمکن الاغتسال فیه وجب علیه الخروج و لو لم یخرج بطل اعتکافه لحرمه لَبثه» یا «لُبثه فیه». این مسئله قبلاً به صورت مستوفی گذشته است، ولی من دوباره به صورت فشرده عرض می کنم. اگر معتکف جنب شد و غسل هم در مسجد ممکن نشد، واجب است که از مسجد خارج شود که ظاهر مفهومش عبارت از این است که اگر غسل در خود مسجد ممکن شد، لازم است که غسل بکند.

آنچه که به نظر می آید این است که یک مرتبه اعتکاف در غیر مسجدین (مسجدالحرام و مسجد النبی) و در مساجد معمولی است، یک مرتبه هم اعتکاف در مسجدین است. راجع به غیر مسجدین ممکن است که ما بگوییم که اگر شخص متمکن باشد از غسل کردن در مسجد بدون اینکه تلویث مسجد بشود بدون اینکه لبث در مسجد بشود درنگ کردن در مسجد بشود، علی کل تقدیر واجب است که از مسجد خارج بشود و بودن در مسجد برای شخص جایز نیست. حال باید دید که علت این مسئله چیست؟

ص: ۸۲۹

آقای گلپایگانی هم قبلاً این مطلب را فرموده بودنـد و عـده ای از آقایان هم می گفتند که اگر بخواهد غسل بکند، باید توقف کنـد تا غسل کنـد، آن موقع غسل جایز نیست و بایـد خارج بشود. اما اگر بـدون توقف در حال حرکت بتواند غسل بکند، آن غسل برایش واجب است و اشکالی نیست. آقای گلپایگانی می فرمودند که علی الاصح ولو اگر بتواند بدون مکث در مسـجد غسل کند، غسل کردن جایز نیست و باید خارج بشود.

بعضـی از آقایان می گوینـد که اگر غسل کردن مسـتلزم مکث شـد، جایز نیست و بایـد خارج بشود والا غسل کند و ما عرض کردیم که آنچه از آیه شریفه استفاده می شود این است که در غیر مسجدین اگر عنوان «ماراً» شد، جایز است ولی اگر شخص بخواهد وارد مسجد بشود، اشکال دارد، ظاهر «ماراً» این است که مرور کند و از مسجد خارج بشود.

«عابری سبییل» عبارت از این است که مسجد مسیر قرار بگیرد و شخص از آنجا خارج بشود.

در مسـئله اعتکاف اگر کسـی بتوانـد موقع حرکت غسل کنـد، غسل که تمام شد، مجوزی برای خروج مسـجد ندارد و باید در مسجد بماند، چون غسلش را انجام داده و عنوان «عابری سبیل» که جزء مستثنیات است، بر او منطبق نیست.

پس بنابراین چه شخص غسل را در حال و چه در حال سکون انجام بدهد، اگر انجام شد، بخاطر اعتکاف حق خروج از مسجد را نـدارد. بنابراین شـخص جنبی که «عابری سبییل» نیست بایـد خارج بشود و لـذا فرقی نمی کنـد که متمکن باشـد از اینکه در حال حرکت غسل بکند یا متمکن نباشد، و باید خارج بشود.

ص: ۸۳۰

اما راجع به مسجدین سه صورت برای شخص وجود دارد: تیمم کردن، غسل کردن و خروج.

هر کدام از این سه صورت که مدت توقفش در مسجدالحرام یا مسجد النبی کمتر باشد، باید آن را انتخاب بکند.

کون در آنجا حاصل اگر تیمم کمتر طول می کشد، زودتر تیمم بکند و خارج بشود و غسلش را بیرون انجام بدهد، چون تیمم بعد از خروج باطل می شود و باید غسل بکند. اگر خروجش زودتر تمام می شود، خارج شود و اگر غسل زودتر تمام می شود غسل کند، چون آنجا دیگر بین سکون و حرکت و اینها هیچ تفاوتی وجود ندارد، معیار عبارت از این است که هر کدام از اینها در مسجدین کمتر شد، آن را باید انتخاب کند.

مختار ما این است که تیمم باید روی خاک باشد و گاهی خاک فراهم نمی شود. آقایان می گویند که سنگ هم کافی است و گاهی می بینید فرش شده و تا شخص بخواهد سنگی پیدا کند، طول می کشد. پس هر کدام یک از اینها کمتر شد، آن را انتخاب بکند و اگر مساوی شدند، تیمم اگر مساوی با یکی از آن دو شد ، تیمم مشروعیت ندارد، چون تیمم به حکم ضرورت تجویز می شود، و زمانی که ضرورت نبود، تیمم کنار می رود و اگر هم غسل با خروج مساوی شد، باید غسل بکند، زیرا با غسل دو مطلوب حاصل می شود.

شخص در اعتکاف مجاز بود که به مقدار ضرورت خارج بشود و اگر غسل بکند، چنین ضرورتی نیست و دیگر «حاجه لابدمنها» وجود ندارد و به نظر می رسد که قهراً باید غسل بکند.

ص: ۸۳۱

«لو أجنب فی المسجد و لم یمکن الاغتسال فیه وجب علیه الخروج» عرض ما این است که اگر غسل در مسجد امکان داشت، (در غیر مسجدین) بایـد خارج بشود و در مسجدین هم اگر خروج اقل از غسل بود، باید خارج شود و در غیر این صورت هر کدام که اقل است را بایـد انتخاب بکنـد و اگر زمـان غسـل و خروج مساوی بود، بایـد غسل را انتخاب بکنـد. «و وجب علیه الاغتسال» این مسئله دیگر تمام است و چیز دیگری ندارد.

«إذا غصب مکاناً من المسجد سبق الیه غیره بان ازاله و جلس فیه فالأقوی بطلان اعتکافه و کذا إذا جلس علی فراش مغصوب» روایاتی در این مسئله هست و باید ببینیم ک قاعده چه اقتضا می کند.

یکی از روایاتی که در این مسئله هست و حق السبق برای اشخاص از آنها استفاده می شود این روایت است که «إحداها ما رواه الکلینی بإسناده عن محمد بن إسماعیل عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال: (من سبق الی موضع فهو أحق به یومه و لیله)».

آقای خویی در اینجا می فرماینـد که این روایت مشترک بین دو نفر است که هر دو از ثقات هستند، یکی محمد بن اسماعیل بن بزیع و یکی هم محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی و از این ناحیه اشکالی وارد نیست.

ما هم اضافه می کنیم که منحصراً مراد محمد بن اسماعیل بن بزیع است و زعفرانی مراد نیست ولو او هم ثقه است زیرا در جاهای دیگر هم همین روایت نقل شده و تصریح به محمد بن اسماعیل بزیع شده است و لذا تردیدی نیست که مراد اوست. علاوه بر این، احمد بن محمد که در سند این روایت است و مراد احمد بن محمد بن عیسی است، از محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل روایت می کند و کتاب او را هم احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده است و شیخ او به حساب می آید و در اسانید هم روایات متعددی به این صورت نقل شده است. و محمدبن اسماعیل ابن میمون که در معجم الرجال ذکر شده، موارد نادری از وی نقل شده و اینچنین نیست که احمد بن محمد بن عیسی از او نقل روایت کرده باشد.

ص: ۸۳۲

پس در این موضوع حرفی نیست، اما آقای خوئی دو اشکال کرده اند که یکی از آنها وارد است و آن این است که این روایت مرسله است، چون تعبیرش این است که محمدبن اسماعیل عن بعضی اصحابه عن ابی عبدالله علیه السلام، در بعضی از نقل ها هم اینطور بیان شده است که عن بعض اصحابه رفعه عن ابی عبدالله علیه السلام، و با این نقل مشکل بیشتر شده و ضعفش هم قوی تر می شود. حال اگر کسی می گفت که من تمام اصحاب محمد بن اسماعیل را فحص کردم و همه اجلاء هستند، حرفی بود، اما با عبارت «رفعه» دیگر به هیچ وجه نمی توان سند را اصلاح کرد.

آقای خوئی می فرمایند از نظر دلالت هم نمی شود ملتزم به این روایت شد، زیرا مفاد این روایت این است که تا ۲۴ ساعت حق السبق برای شخص وجود دارد و احدی به این مسئله فتوی نداده است و نمی توان ملتزم به این شد.

البته مراد از حق السبق در این روایت این نیست که اگر شخص اعمالش را انجام داد و به منزلش رفت، باید از او اجازه بگیرند تا در آنجا نماز بخوانند، مانند ملك شخصی نیست، بلکه مراد این است که آیا با بودن آن شخص و عدم رفع احتیاج او، می توان جایش را گرفت یا نه؟

مراد هم این نیست که آیا مزاحم او می شود شد یا مزاحم او نمی شود؟

آقای خوئی حق سبق را اینطور معنا می کنند که مراد عبارت از این است که انسان حق ندارد او را بلند کند، ولی اگر بلند کرد، می تواند جایش بنشیند. ولی این روایت تصریح کرده است که او رفته وضو بگیرد و این شخص می خواهد آنجا بنشیند. روایت می گوید که این کار جایز نیست.

آقای خوئی می فرمایند که کسی به این مطلب قائل نشده است.

البته اینطور نیست که هیچکس قائل نشده باشد. از ذکرای شهید اول نقل شده است و در مرآه العقول هم احتمال داده که کلام ذکری درست باشد و احتمال دیگری که داده این است که محمول به صورتی باشد که شخص احتیاج دارد یک شبانه روز نماز بخواند و این کنایه از مقدار احتیاج شخص است. شهید اول در ذکری اختیار کرده، کلینی هم که روایت را نقل کرده است، پس نمی شود گفت که احدی از علماء به این مطلب فتوی نداده است.

منتهی روایت مرسله است و نمی شود به آن عمل کرد.

یک روایت دیگری است که «طلحه بن زید عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: (سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان فهو أحق به الی اللیل)» ایشان می فرمایند که سوق مسلمین مانند مسجدشان است، یعنی همینطور که در مسجد به مقدار احتیاج شخص حق سبق دارد، در بازار هم اگر کسی یک جایی را اشغال کرده و می خواهد کاسبی کند، او هم به مقدارش احتیاجش حق تقدم دارد. مقدار احتیاج هم آنطور که استفاده می شود در زمان معصوم تا غروب بوده و بعد از غروب به منزل می رفتند، یا برای نماز و امور دیگر تعطیل می شده است.

«سوق المسلمین کمسجدهم فمن سبق الی مکان من السوق» به قرینه مقام در اینجا استفاده می شود که در مسجد هم به مقداری که نماز مغرب و عشاء می خوانند، یک مقداری هم که نماز شب می خوانند، محل احتیاج است.

ص: ۸۳۴

این روایت را آقای خوئی اینطور معنا می کننـد و بعد هم می فرمایند که راجع به طلحه بن زید اشـکالی نیست، چون طلحه بن زیـد ولو اینکه جزء امـامیه نیست، جزء بطریه است که یک قسـمی از سـنی ها هسـتند که به افضـلیت امیرالمؤمنین قائلنـد و حق خلافت را هم حق امیرالمؤمنین می داننـد، منتهی می گوینـد که امیرالمؤمنین خلافت را به ابوبکر تفیذ کرده است و خلافت او شرعی است، پس توثیق صـریحی برای طلحه بن زیـد وارد نشده، ولی درباره اش گفته اند که «لکن له کتاب معتمد»، کتابش، کتاب معتمد است، لذا ایشان می فرماید که ما اشکال نمی کنیم و معلوم می شود که وثاقت دارد.

ولی این یک مطلب قدری مشـکل است، چون اگر ما احراز کرده باشـیم که این روایت از کتاب طلحه بن زید است، شـما می توانیـد بگوییـد که کتـابش معتمـد است، ولی از کجـا می توان این مطلب را احراز کرد؟ ممکن است گاهی شخصـی راجع به یـک کتابی دقتی بکنـد و از مصادر درستی جمع آوری کنـد، ولی بعضـی از کتابهایش اینطور نباشـد. پس اگر در یک کتاب دقت شـده و از مصـادر معتبر جمع آوری شـده باشـد، دلیـل نمی شود که تمام منقولاتش کتاب باشـد، ممکن است شـفاهیات باشد.

من به آقای آقا سیدعبدالعزیز طباطبایی گفتم که گاهی در صحبتهای آقای امینی مناقشه ای به نظرم می رسد و تصور می کنم که برخی از اطلاعاتشان خیلی محکم به نظر نمی رسـد، ایشان فرمودند: بله، ولی مکتوباتش اینطور نیست، ایشان بین مکتوبات و شفاهیات ایشان فرق گذاشت، در عین حالی که ایشان از آن حافظه قوی برخوردار بود

پس آقای خوئی از این جهت روایت طلحه بن زید را تمام دانستند و دلیل سبق را هم همین روایت دانستند.

ص: ۸۳۵

روایت سوم هم مرسله ابن ابی عمیر است که «سوق المسلمین کمسجدهم».

در این روایت دیگر تعبیر یوم و لیل و امثال آن ندارد تا احتیاج به توجیه داشته باشیم که چرا تا لیل گفته، چرا تا شبانه روز گفته.

منتهی آقای خوئی مرسله ابن ابی عمیر را قبول ندارد، آن روایت طلحه بن زید را قبول دارد ولی این روایت را قبول ندارد، ولی ما این مرسله ابن ابی عمیر را تمام می دانیم.

در مفاد این روایت آقای خوئی می فرمایند که آنچه که متیقن است این است که بلند کردن شخص از جایش اشکال دارد، اما از این عبارات استفاده نمی شود که اگر بلند کرد، نتواند در جای او بنشیند.

از همان روایتی که ایشان قبول داشت که نقل شد «من سبق الی مکان فهو أحق به الی اللیل» استفاده می شود که مزاحمت حدوثاً و بقاءً ممنوع است. اگر بلندش کردی، نمی توانی در جای او بنشینی.

مثل مرسله محمد بن اسماعیل بن بزیع که شخص رفته بود تا وضو بگیرد و او را از جا بلند نکرده بود، مع ذلک می گوید شما حق ندارید آنجا بنشینید ولی آقای خوئی می فرماید که شاهد بر اینکه مراد عدم جواز ازاله است، این است که غیر آن شخص بلااشکال می تواند در جای او بنشیند، این نظر ایشان است، ولی تفاهم عرفی از اینکه کسی تا شب حق دارد، «أحق به الی اللیل» معنایش این است که شما حدوثاً و بقاءً نمی توانید تا زمانی که رفع حاجتش نشده مزاحم او بشوید، حال چه خودش از جایش بلند شود و چه شما او را بلند بکنید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بطلان اعتکاف در اثر غصب ۹۱/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بطلان اعتکاف در اثر غصب

در مسئله غسل جنب آقای حکیم و آقای خوئی و از قبلی ها هم آقا ضیاء و آقای نایینی یک تعلیقه ای دارند که ما بحثش را دیروز نکردیم. سید می فرماید: اگر برای کسی ممکن نشد که در مسجد غسل انجام بدهد، واجب است خارج بشود و اگر خارج نشد اعتکافش باطل است. آقای حکیم و آقای خوئی می فرمایند که اگر شخص خارج نشد، در دو صورت اعتکاف او باطل نیست. ایشان می فرمایند وقتی که شخص جنب شد، مأمور به خروج است و باید در مسجد نباشد و بودن در مسجد برای شرع ممدوح نیست. اعتکاف هم وقتی است که بودن در مسجد خوب باشد. در نتیجه اگر طوری است که با خروج از مسجد و غسل کردن، مدت اعتکاف ـ که سه روز است ـ تمام می شود، در این صورت از همان وقتی که جنب شده است، اعتکافش خاتمه پیدا کرده است، زیرا دیگر بودن در مسجد مطلوب نیست تا اعتکافش صحیح باشد. پس قهراً استثنایی از این مدت اعتکاف می خورد، سه روز اعتکاف است، مگر آن مقداری که شخص معذور است و دیگر لازم نیست. می فرمایند که درست است که شخص بعد از ماندن کار حرامی انجام داده است، ولی اعتکافش تمام شده و بعد از تمام شدن اعتکاف حرامی را انجام می دهد، اعتکافش همان نیم ساعت یا یک ساعت به آخر وقت مانده تمام شده است. این یک صورت است.

صورت دیگر جایی است که شخص مأمور به خروج از مسجد است، ولی در آخر وقت اعتکاف نیست، بلکه در وسط اعتکاف است. در این صورت مقدار خروج و غسل و برگشتن استثناء از اعتکاف است و جزء اعتکاف نیست. حال اگر کسی در این فرض بداند که مثلاً ده دقیقه، یا بیست دقیقه دیگر کنار مسجد آب می آورند و اگر هم برای تهیه آب از مسجد خارج بشود، همین مقدار طول می کشید، در چنین صورتی اگر خارج نشد و منتظر بود که آب برسد، خلاف شرع کرده است، ولی چون ماندن و رفتنش جزء مستثنای از اعتکاف است، به اعتکافش صدمه وارد نمی شود.

ص: ۸۳۷

این دو صورت را آقای حکیم و آقای خوئی بیان کرده اند.

ولی به نظر می رسد که می توان گفت: چرا وجوب خروج منشأ این باشد که اعتکاف از زمانی که وجوب خروج آمده است، محبوب شرع نباشد؟! ممکن است بگوییم که ما دلیلی بر این مطلب نداریم. یک مرتبه ما مسجدین را در نظر می گیریم که در این صورت چه «ماراً» و «عابری سبیل» و «غیر عابری سبیل» در هر دو صورت ماندن مبغوض شرع است، ولی در مساجد دیگر «عابری سبیل» و اینکه کسی بخواهد عبور بکند، مبغوض شرع و حرام نیست. اگر حرام نبودنش به مناط اضطرار بود، می گفتیم که در اضطرار باید به اقل اکتفا بکند و ذاتاً بودن در مسجد مبغوض است و چیزی که مبغوض است، نمی تواند اعتکاف مشروع باشد و آن وقت می گفتیم که این مدتی که مأمور به خروج است، چون بودن در مسجد محبوب شارع نیست،

لـذا جزء اعتکـاف حسـاب نمی شـود. اگر این طـور بـود فرمـایش آقایـان درست بود، ولی فرض این است که «مـاراً» به منـاط اضـطرار نیست، بلکه اختیاراً هم شخص جنب می تواند از مسجد رد بشود. حال چه مانعی دارد که ما بگوییم کسی که «عابری سبیل» است، کون در مسـجدش محبوب شارع است ولو جنب باشد؟! شـخص می خواهد در حالی که راهش را از مسجد قرار داده، ذکر بگوید و یا اعمالی که مستحب است و نیازی به طهارت و غسل ندارد را بجا بیاورد.

بنابراین بودن در مسـجد محبوب شارع است، منتهی دسـتور داده که شـما خارج بشوید و اگر خارج نشوید، آن توقف مبغوض شـارع است و این بودن در مسـجد خلاف شـرع است، پس کون خروجی اش محبوب شارع است، ولی کون لبثی اش مبغوض است. بنابراین دلیلی نـداریم که بگوییم این مـدت زمان جزء اعتکاف نیست، چون محبوب نیست تا جزء اعتکاف باشد و چون مبغوض شرع است، اعتکافش باطل است.

ص: ۸۳۸

البته این در صورتی است که غیر مسجدین باشد، اما راجع به مسجدین چون در هر دو صورت «عابری سبیل» و «غیر عابری سبیل» بودن در مسجد محبوب شارع نیست و شخص نمی تواند قصد قربت بکند، اعتکافش هم محبوب نیست. در مسجدین فرمایش آقای حکیم و آقای خوئی صحیح است و این مدت زمانی که محبوب نیست، از مقدار اعتکاف استثناء می شود. گاهی با خروج اعتکاف ختم می شود، گاهی هم خروج در وسط اعتکاف قرار می گیرد و بطلانی در کار نیست.

پس راجع به مسجدین فرمایش آقای حکیم و آقای خوئی درست است. در مسجدین همینطور است، چون زمانی که مأمور به خروج است، بودن در مسجد مطلوب نیست و نمی تواند صفت اعتکاف داشته باشد، پس چه بنشیند و چه خارج بشود، حکمش یکی است و مبطل نمی شود چون اعتکاف ختم شده یا اگر ختم نشده این مقدارش از نظر اعتکافی مستثناست. البته شخص با عدم خروج خلاف شرع و معصیت کرده است که آن یک بحث دیگری است، اما به مناط اعتکاف مستثناست و اشکالی ندارد، ولی در غیر مسجدین فرمایش آقایان محل اشکال است.

«إذا غصب مکانا من المسجد سبق إلیه غیره بأن أزاله و جلس فیه فالأقوی بطلان اعتکافه» ما بر خلاف آقای خوئی با این معنی موافقیم.

«و کذا إذا جلس علی فراش مغصوب» اگر کسی بر روی فرش غصبی اعتکاف کرد، یکی از مصادیق «کون فی المسجد» است، منتهی گاهی ظرف بودن مسجد بلاواسطه است و گاهی هم با واسطه و حائل است. پس در این صورت «کون فی المسجد» عنوان محرم می شود و اعتکافش هم باطل خواهد بود. نشستن روی فرش غصبی ملازم المحرم نیست، بلکه یکی از مصادیق «کون فی المسجد» است، برخلاف آقای خوئی که ایشان ادعا می کنند که نشستن بر روی فرش غصبی خارج از «کون فی المسجد» است و اینها دو موضوع جدا از هم هستند و اتحاد ندارند.

اگر شـما در این مسـجد بر روی فرش های غصبی نشسـته باشـید، نمی توانید قصد قربت بکنید و اعتکاف بکنید. در این مسـئله حق با متن است و آقای خوئی هم هیـچ دلیلی برای ادعای خود نمی آورند و فقط می فرمایند که نشسـتن بر روی فرش غصبی و بودن در مسجد اتحاد ندارند.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) مواردی مثـل اینکه چیز غصبی در جیب انسان باشـد از این قبیل نیست و عرف بین این دو مورد فرق می گذارد، بحث ما در جایی است که ظرف قرار می گیرد و اتصال دارد و «کون فی المسجد» حساب می شود.

ایشـان بعـد در یـک فرضـی احتیـاط کرده و می فرماینـد که اگر با سـنگ های غصبی قسـمتی از مسـجد را سـنگ فرش کرده بودنـد،یـا خاک قسـمتی از مسـجد غصبی بود و نمی شود آنها را ازاله کرد، احوط این است که اعتکاف در چنین مکان هایی صحیـح نباشـد. البته ایشـان تعبیر قطعی نمی کننـد، چون فرض بر این است که امکـان ازاله وجود نداشـته باشـد و در جایی که امکان ازاله نباشد، ایشان تردید می کنند که آیا عرفاً حکم تلف را دارد که فقط ضـمان دارد و حکم تکلیفی ندارد یا نه حکم تلف را ندارد؟ لذا ایشان می فرمایند که احوط این است که حکم غیر تلف را به حساب بیاورد و اجتناب بکند و اگر خواسـت اعتکاف بکند، در قسمت های دیگر مسجد جلوس بکند.

«بـل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على أرض المسـجد المفروش بتراب مغصوب أو آجر مغصوب على وجه لا يمكن إزالته و إن توقف على الخروج خرج على الأحوط». اگر بخواهـد اجتناب بکند، لازم باشد که از مسـجد خارج بشود، به طوری که همه مسـجد این طـور باشـد، احوط عبـارت از این است که خـارج بشود و خود این هم از اعـذار است و «ممـا لابـدمنه» است و اگر شخص مجوز شرعی نتواند درست بکند، قصد قربت نمی آید و اگر قصد قربت نیامد، اعتکافش هم صحیح نخواهد بود و باید خارج بشود.

ص: ۸۴۰

«و أما إذا كان لابسا لثوب مغصوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان». این موارد را ایشان متحد با کون نمی داند. اگر یک دستمالی در جیبم باشد، به این تصرف در ملک غصبی گفته نمی شود و متحد با آن نیست و اشکالی ندارد ولو کار حرامی انجام داده است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) یک وقتی من همدان بودم، مرحوم آقا سید محمد تقی خوانساری هم آنجا تشریف آورده بود، ما رفتیم برای زیارت ایشان، آقای آخوند همدانی هم چند نفری تشریف آوردند. از آقای خوانساری سؤال کرده بودند که کسی آمده آجرهای امیر نظام را غصب کرده و سقف یکی از مساجد را با آن ساخته است، نماز خواندن در این مسجد چطور است؟ آقا سید محمد تقی فرمود: این باطل است، آقای آخوند گفت که این تصرف در عین مغصوب نیست تا باطل باشد، ایشان به شوخی فرمود: این طور که شما فتوی می دهید، خیلی مقلد پیدا می کنید، آقای آخوند چیزی نگفت و بیرون آمدیم، ایشان به بنده گفت که من تأدب کردم ولی اگر به فرض این تصرف هم باشد، با نماز من اتحاد ندارد، بنده عرض کردم که اتحاد لازم نیست، اگر تصرف باشد، علیت هم برای اینکه مانع از قصد قربت بشود، کافی است. البته تصرف نیست، انتفاع به ملک غیر است و این انتفاء می تواند به انحاء مختلف باشد و هیچ کدام هم اشکالی ندارد، آنچه که اشکال دارد، تصرف است. بعد فردا رفتیم و آقای آخوند مستمسک و حواشی آن را نگاه کرده بود که سید فرموده بود: زیر خیمه غصبی نماز خواند باطل است، «إن عد تصرفاً»، آقایان هم همه نوشته اند که «ولکنه لایعد تصرفاً». آقای حکیم هم آنجا نوشته است که بعضی ها شاید بگویند که این اتحاد ندارد، ولی اگر تصرف باشد علیت دارد و علیت هم کافی است، همین مطلبی را که من به آقای آخوند عرض کرده بودم، دیدم که آقای حکیم هم عین همان مباحث را ذکر کرده است.

مرحوم سید راجع به خیمه که خیلی نزدیک است، تأمل فرموده بودند که «إن عد تصرفاً» و آقایان هم گفتند که تصرف نیست، ولی در سقف مسجد که من زیر آن نماز می خوانم و از آن انتفاع می برم و جلوی خاک و امثال آن را می گیرد، تصرف نیست، بلکه انتفاع از ملک غیر است و اشکالی ندارد، مثل اینکه انسان از سایه منزل کسی استفاده بکند و در سایه آن اطراق بکند. از منظره گل استفاده بکند، از بویش استفاده بکند، اینها تصرف نیست، بکله انتفاع از ملک غیر است.

«إذا جلس علی المغصوب ناسیا أو جاهلا أو مکرها أو مضطرا لم یبطل اعتکافه».

اگر کسی معذور در جلوس در مغصوب بود، چون ناسی بود یا جاهل بود یا مکره بود یا مضطر، در این موارد مانعی از قصد قربت شخص نیست و لذا اعتکافش باطل نیست.

این فرمایشی است که سید صاحب عروه دارد، ولی آقای خوئی یک تفصیلی قائل شده است و ما هم به شکل دیگری قائل به تفصیل هستیم.

آقای خوئی می فرماید که ناسی و مکره و مضطر از نظر حکم واقعی حرمت ندارند، حرمت فعلی ندارند، نه اینکه حرمت منجز ندارد، بلکه اصلاً بالفعل حرام نیست، پس عنوان محرم بر او منطبق نیست و قصد قربت می کند و اعتکافش هم صحیح است، ولی در صورتی که شک دارد و نمی داند که این حلال است یا حرام، ایشان می فرمایند که در این صورت این حرام واقعی است و مبغوض واقعی شرع است و در این صورت قصد قربت متمشی نمی شود. پس اعتکافش صحیح نیست. این فرمایش ایشان است.

عرض مـا هم این است که در اکراه و اضـطرار آن مطلب درست، زیرا شارع به مکره امر می کنـد که این چیز اکراهی را انجام بدهید، بالفعل خود شارع در صدد تحصـیل این است و امتثال مطلوب شرع است. شارع از باب دفع افسد به فاسد می گوید که این کار را انجام بده، قصد قربت هم متمشـی می شود، اضـطرار هم همین طور است، مثل اینکه کسی موظف است در صورتی که مواجه با مرگ است، اکل میته بکنـد، این شـخص می تواند برای خاطر خدا و به قصد قربت بگوید که من حاضـر بودم که بمیرم، ولی چون خداونـد اجازه نمی دهد، من از این میته می خورم، ولی در مسـئله نسـیان محبوب واقعی شـرع همان امر اولی است، مثل اینکه الان زید توبه کرده و مؤمن خالص و حسابی شده است، ولی من یادم رفت که او توبه کرده و خیال کردم که او کافر مهـدور الدم است و او را کشـتم، این قتل مبغوض شـرع است، منتهی من معذورم و تنجز ندارد. این یک بحث دیگری است. یـا مثـل اینکه من خیـال کردم عِرض کسـی احترام نـدارد و آبروی او را بردم، یا مال کسـی را از بین بردم به خیال اینکه مـالش احـترام نـدارد، در حـالی که خیـال من غلـط بوده است، این موارد مبغوض مولی است. البته اگر بگوییم که در عبـادات نفس قصد قربت کافی است و ولو عمل محبوبیت خارجی نداشـته باشد، اشـکالی نیست که بگوییم این عمل صـحیح است، اما فرض ما این است که در عبادات هم حسن فعلی لازم است و هم حسن فاعلی، هم باید عمل محبوب مولی باشد و هم من قصد قربت کرده باشم، در یک چنین مواردی که انسان در اثر نسـیان فردی را که جانش محترم است بکشد، یا آبروی کسـی را که عِرضـش محترم است ببرد، یـا مـال کسـی را که احترام دارد، از بین ببرد، معـاقب نیست، ولی این موارد محبوب مولی نیست و اشخاص دیگر هم اطلاع داشته باشند و بتوانند کاری بکنند که من یک چنین وضعی برایم پیدا نشود، باید اقدام کنند و مانع از ارتکاب این اعمال بشوند.

به نظر هم می رسد که جهل و نسیان حکم واحد دارند و ایشان هم فقط مصداق جهل را شاک فرض کرده است، با اینکه مصداق روشن تر جهل، همان غافل و جهل مرکب است، در این مورد اطلاق جهل خیلی روشنتر از مورد شاک است. «أَيُّما رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ» راجع به همان شخصی بوده که غافل محض بوده و هیچ گونه مسئله بلد نبوده اصلاً تصورش را هم نمی کرده است. در مراحل بعد از جهل مرکب هم کسی است که علم به خلاف دارد و اینکه انسان به شاک متردد اطلاق جاهل بکند، ابعد است.

پس سید در این مسئله حکم کرده، ولی آقای خوئی تفصیل بین اقسام جهل نداده و کأنّ جاهل را منطبق بر شاک کرده است در حالی که ناسی و غافل و جاهل مرکب همه این موارد حکم واحد دارند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اشکالی ندارد که اراده ثانوی باشد. جهاد هم بر اساس عناوین ثانویه است والا ذاتاً جایز نیست که انسان خودش را در معرض قتل قرار بدهد. اما چون امر مهم تری در کار است، شارع امر به آن می کند و انسان می تواند که قصد قربت بکند و عبادت هم هست، ثواب هم داده می شود. نه تنها حلال است، واجب هم هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

خروج از اعتکاف برای اداء دین و... ۹۱/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

خروج از اعتکاف برای اداء دین و...

«إذا وجب علیه الخروج لأداء دین واجب الأداء علیه أو لإتیان واجب آخر متوقف علی الخروج و لم یخرج أثم و لکن لایبطل اعتکافه علی الأقوی».

ص: ۸۴۴

اگر بودن شخص در محل اعتکاف با یک واجبی که لازم بود برای اداء آن خارج بشود، تزاحم پیدا کرد و شخص خارج نشد، ایشان می فرماید که گناه کرده است ولکن صدمه ای به اعتکافش نمی خورد.

اما وجه اینکه چرا به اعتکافش صدمه ای وارد نمی شود، همان طور که آقای حکیم و آقای خوئی هم فرموده اند با یک مقدار اضافه این است که تزاحم با واجب منافات با عبادیت ندارد. مثلاً اگر مسجد نجس شده و تطهیرش لازم است و کسی هم می خواهد که نماز بخواند، در این صورت وظیفه دارد که نمازش را به تأخیر بیاندازد و مسجد را تطهیر بکند، حال اگر این کار را نکرد و مشغول نماز شد، مشهور و مورد تسلم بین متأخرین، صحت این نماز است و لو با ترک تطهیر ــ که واجب فوری است ــ گناه کرده است. البته برخی از سابقین قائل به این بودند که نماز چنین شخصی باطل است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و نهی هم موجب ابطال عمل عبادی است و در اینجا چون شخص مأمور به ازاله نجاست از مسجد است، هر چه که با ازاله تزاحم داشته باشد، مضاد با ازاله است و باید ترک بشود، یکی از اضداد هم نماز خواندن است، پس نماز

خواندن مورد نهی است، نهی هم موجب بطلان عبادت است.

شیخ بهایی هم فرموده است که چه امر به شیء را چه مقتضی نهی از ضد بدانیم و چه ندانیم، بطلان این عبادت ثابت است و جزء فروع این مسئله معروف نیست، زیرا عبادات مثل معاملات نیست، عبادات باید قربی باشد و امر داشته باشد تا به وسیله آن تقرب حاصل بشود. حتی اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم، ولی ملازم با عدم امر به ضد است. به هر دو ضد که نمی شود امر داشته باشد. پس اگر امر به ازاله نجاست هست، دیگر امر به صلات نیست، عبادت هم احتیاج به امر دارد، پس در نتیجه این عبادت باطل است و از فروع مسئله امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست.

ص: ۸۴۵

متأخرین به فرمایش شیخ بهایی دو جواب داده اند: جواب اول اینکه ما در عبادات احتیاج به امر نداریم. عبادت باید قربی باشد، ولی قربی بودن گاهی با امتثال امر حاصل می شود، گاهی هم به خاطر محذوری امر وجود ندارد، اما ملاک الامر وجود دارد و شارع از این فعل خوشش می آید و لو به جهت تزاحم با یک شیئی دستور داده که شما بجا نیاوردید، ولی این عمل محبوب شارع است، ملاک موجود است و به وسیله ملاک انسان تقرب به مولی پیدا می کند.

جواب دیگری که به فرمایش شیخ بهایی داده شده این است که اگر دو امر مطلق به ضدین تعلق پیدا بکند، محال است، ولی اگر امری به یکی از ضدین که اهم است (یا به هر دلیل دیگری) تعلق گرفت، و در امر دیگر گفته شد که اگر با امر اول مخالفت کردی این دومی را که مهم است بجا بیاور، از باب ترتب اشکالی ندارد. آنچه در اینجا علی وجه الاطلاق به آن امر شده، ازاله مسجد است، ولی اگر این کار را نکردی و نسبت به امر «ازل النجاسه» ممتثل نبودی، بیکار ننشین و این نماز را بخوان. این بحث خیلی مفصل و طولانی است که آیا با ترتب می شود مشکل امر به ضدین را حل کرد.

آقای خوئی راه منحصر به فرد را در امثال این موارد ترتب و ملاک می داند. ایشان می فرمایند که ملاک کافی است و اگر انسان احراز کند که ملاک موجود است، کفایت می کند.

ولی یک اشکال اثباتی در مسئله هست و آن این است که ما ملاک را از راه امر کشف می کنیم و اگر ما امر ترتبی را درست نکردیم و امری در کار نبود، کاشف ملاک هم در کار نیست. به چه دلیل این امر مزاحم ملاک دارد؟! ایشان هم این اشکال را می کنند.

ص: ۸۴۶

شیخ بهایی فرمود که این فرع متفرع بر مسئله (امر به شیء مقتضی نهی از ضد) نمی باشد و علی کل تقدیر نماز در صورت ترک ازاله نجاست از مسجد باطل است، چون امر ندارد. آقای خوئی اشکالی دیگری بر این تفریع بیان کرده و می فرمایند که نهی در اینجا موجب بطلان نماز نمی شود، زیرا نهی در اینجا نهی مقدمی است، نه بالاصاله و نهی در اینجا به خاطر این است که ضد این منهی که مأمور به است، حاصل و امتثال بشود، پس این نهی برای امتثال آن ضد اهم است، والا خود این موضوع بما هو نهی مستقل ندارد و در نتیجه نهی در اینجا تبعی است و در صورت عدم امتثال امر به اهم، امر به مهم بجا آورده می شود. آقای خوئی هم از این جهت می فرمایند که منافاتی بین امر و نهی در اینجا وجود ندارد و لو قائل به نهی بشویم، مبطل عبادت نیست، منتهی باید احراز بشود و ایشان می فرمایند که طریق احرازش فقط امر است و ما هم مکرر عرض کردیم که طریق احراز منحصر به امر نیست، در بسیاری از موارد، جملات خبریه ای هست که حکم می کند که نماز چیز خوبی است. برای نماز ثواب ذکر شده است و اطلاق اینها اشکال ثبوتی ندارد که بگویند به این نماز ثواب داده می شود ولو مزاحم باشد با یک واجب دیگری. در ترک واجب مزاحم عقاب هست، ولی به این نماز ثواب داده می شود، چنانکه اگر کسی بخواهد نماز بخواند و در ضمن نماز یک خلاف شرع دیگری که متحد یا ملازم با نماز هم نیست انجام دهد، در این صورت همه می گویند که نمازش صحیح است و ثوابی به نمازش داده می شود، اما عقاب نگاه به نامحرم هم به جای خود باقی است.

پس صورتی که مزاحمی وجود دارد ولی مقدمیتی در کار نیست را از اطلاق دلیلی که دلالت بر ثواب می کند یا تعبیر به «الصلاه خیر موضوع» شدهُ، تخصیص نمی خورد، در صورت وجود مزاحم هم نماز ثواب دارد و خیر است، منتهی به وسیله عمل خارج در اثر ترک آن مزاحم انسان گناهی انجام داده است و آن ربطی به نماز ندارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) من می گویم که برای کشف ملاک احتیاج به امر نداریم. ایشان می فرمایند که اگر قائل به ترتب نشدیم، باید از امر کشف کنیم و راه دیگری نداریم، من عرض می کنم که لازم نیست همه کشف ها به وسیله امر باشد، بعضی از جملات خبریه هم می تواند کاشف از ملاک باشد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) من می خواهم بگویم ممکن است خود شیء خوب باشد، ولی مقارن او یک چیز حرامی انجام داده شود، چه ملازم باشد و چه غیر ملازم. منتهی نیازمند اطلاقی هستیم که مطلوب بودن این شیء را اثبات بکند و ما می گوییم که جملات اخباری هم این مطلب را اثبات می کند، حال اگر هم مقارنش یک خلاف شرعی چه ملازم و چه مقارن انجام شده باشد، ضرری به خیریت این عمل نمی زند. ایشان می فرمایند که راه کشف نداریم، ما می گوییم که راه کشف داریم.

این یک مطلب، مطلب دوم هم عبارت از این است که خیلی از چیزها جزء تأسیسات شرع نیست و خود عرف هم شیء واجد ملاک را تشخیص می دهد. مثلاً آدم کشی یک چیزی است که هم در نظر عرف و هم در نظر شرع مبغوض است، غصب مال مردم هم همین طور. آن وقت برخی از اعمال را اگر انسان حتی در صورت تزاحم با امر دیگری انجام دهد، عملش لغو نیست، مثل اینکه انسان وظیفه دارد به جهاد برود، ولی حالی که مأمور بود به جهاد برود، به جهاد نرود و یک غریقی را نجات بدهد، آیا این انقاذ غریق یک امر لغو و کالعدم است و هیچ فایده ای ندارد؟! بلااشکال می توان گفت که این انقاذ غریق یک کار خوبی است، منتهی با ترک جهاد ـ که اهم است ـ خلاف شرع کرده، ولی ثواب انقاذ غریق به او داده می شود. چنین شخصی با کسی که نه به جهاد رفته و نه انقاذ غریق کرده تفاوت دارد. مقتضای بیان آقای خوئی این است که هر دو یکسان باشند، ولی ما می توانیم بفهمیم که یکسان نیستند و عرف این مطلب را می فهمد و شرع هم موافق است، حتی در بعضی از موارد غیر از بنای عقلاء، فطرت هم حکم می کند. پس طریق ثبوت ملاک منحصر به امر نیست و راه های دیگری هم وجود دارد.

پس آقای خوئی می فرمایند بر اساس امری که در اعتکاف وجود دارد، ما اعتکاف در صورت ترک امر اهم را تصحیح می کنیم، در نتیجه اگر کسی مأمور بود که برود و ادای دین بکند، ولی آن واجب فوری و اهم را زمین گذاشت، اعتکافش صحیح است.

(پرسش:...پاسخ استاد:) فرقی بین اعتکاف مستحب و واجب وجود ندارد.

بعد آقای خوئی یک فرمایش دیگری دارند که ما اگر منکر ترتب بشویم، کاشفی هم برای ملاک وجود نداشته باشد، امر به شیء را هم مقتضی نهی از ضد و نهی تبعی را هم مبطل بدانیم، با تمام این فروض باز هم می توانیم حکم به صحت اعتکاف این شخص بکنیم.

به همان دلیلی که در مسئله قبلی خواندیم مبنی بر اینکه این شخص برای اداء دین موظف بود یا مجاز بود که از اعتکاف خارج بشود، قهراً این مقداری که لازم بود خارج بشود و دین خود را اداء بکند، استثناء از اعتکاف است و جزء اعتکاف محسوب نمی شود. امر به اعتکاف در این مقدار زمان وجود ندارد، اعتکاف قبلی اش هم صحیح است و باید برود حاجت خودش را انجام بدهد و دوباره مراجعت بکند به محل اعتکاف. به این شخص نهی شده که اینجا توقف نکن و برو دین خود را اداء کن، با این نهی دیگر نمی تواند برای توقف در مسجد قصد قربت بکند، اما از تاریخی که امر به خروج شده، اصلاً جزء اعتکاف نیست. اعتکاف لازم نیست که سه روز کامل باشد، تا زمان امر به خروج که اعتکاف بود، بعد از برگشتن هم اگر وقت بود متمم اعتکاف را انجام می دهد. پس در صورتی که برای اداء دین از اعتکاف خارج نشود، درست است که خلاف شرع کرده، اما اعتکافش صحیح است، چون این مقدار از زمان جزء اعتکاف به حساب نمی آید.

ص: ۸۴۹

ما به این فرمایش ایشان که می گویند این مدت زمان مستثنی است، دو عرض داریم، یکی اینکه قبلاً ـ هم گفتیم که آن مقداری که بیرون مسجد است مستثنی است، ولی چرا مدتی را که در داخل مسجد است را از اعتکاف مستثنی بدانیم؟! اگر ما بگوییم که در اعتکاف شرط است که متوقف در مسجد باشد، حرکت به درد اعتکاف نمی خورد، شما می توانید بگویید که چون این شخص مأمور به حرکت بوده و حرکت هم به درد اعتکاف نمی خورد، پس بنابراین در این مقداری که مأمور به حرکت بوده است، از مقدار اعتکاف واجب خارج شده است و آن مقداری هم که در بیرون مسجد است خارج شده و همه این موارد مستثنی است، ولی خود ایشان بعد تصریح می کنند که آنچه که در اعتکاف معتبر است، اصل بودن در مسجد است و لازم نیست که شخص متوقف باشد، ما هم قائل به این هستیم که اعتکاف هنگام حرکت هم اعتکاف است و اینکه بگوییم یکی از شرایط اعتکاف قربی بودن است و این حرکت قربی نیست، زیرا مأمور است که خارج بشود، ما می گوییم که به چه دلیل قربی نیست؟! این مدت بعد از امر به خروج ما دلیلی برای مبغوضیتش نداریم تا بگوییم که صفت محبوبیت ندارد، پس بنابراین استثناء شده است. در همین مدت شخص می تواند ذکر بگوید که مطلوب شارع است، بنابراین آنچه که مورد استثناء است، آن مقداری است که در خارج است. پس اگر انسان چیزی که می توانست جنبه عبادی داشته باشد، کاری کرد که منهی شد ــ که نمی تواند مقرب باشد ــ موجب بطلان است.

اشکالی دیگری که به فرمایش ایشان به نظر ما می رسد این است که ایشان علی وجه الاطلاق تعبیر فرموده است، در عبارت ایشان این طور بیان شده: «علی انه یمکن تصحیح الاعتکاف حتی علی القول بإنکار الترتب و الوجه فی ذلک».

ص: ۸۵۰

ما می گوییم اگر این مدت زمان استثناء هم شده باشد، آن مقداری که برای رفتن و ادای دین و برگشتن لازم است، استثناء شده است، ولی اگر یک مقداری از وقت باقی مانده باشد و انسان بخواهد اتراق بکند، در این صورت این نشستنش وجهی ندارد و استثناء نخواهد بود و این موجب ابطال اعتکاف خواهد بود. پس ایشان نباید علی وجه الاطلاق این مطلب را بفرمایند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) از اطلاق بعضی از چیزها استفاده می شود که خروج از اعتکاف برای امور مهمه اشکالی ندارد و اعتکافش هم صحیح است، نه اینکه فقط تکلیفاً اشکالی ندارد، اعتکاف هم صحیح است، برای عیادت مرضی خارج بشود، برای نماز جمعه و امثال اینها صحیح است.

«إذا خرج عن المسجد لضروره فالأحوط مراعاه أقرب الطرق و یجب عدم المکث بمقدار الحاجه و الضروره».

سید در این مسئله ۳۵ یک مورد را به نحو احتیاط تعبیر می کند و مورد دیگر را به نحو فتوی.

اما اینکه نباید مکث بیش از حاجت و ضرورت باشد، از روایات دیگر که می گوید: (ننشین و بیا) و یا در جایی که می گوید: اگر مثلاً رفتی و وقت نماز ظهر شد، زود برگرد به همان جا، از اینها استفاده می شود که مکث باید به مقدار حاجت و ضرورت باشد. این قسمت را ایشان فتوی داده است، ولی در جایی که شخص از محل اعتکاف خارج شد و برای برگشت دو راه داشت، ایشان با تعبیر به احوط می فرمایند که باید آن راه نزدیک تر را انتخاب بکند.

البته مراد از اقرب آن راهی است که زمان کمتری می برد، هرچند که مسیر طولانی تر باشد، ولی به خاطر سهولت راه زمان کمتری از راه دیگری می برد. پس باید آن راهی را انتخاب بکند که کمتر تخلف از اعتکاف بشود.

ص: ۸۵۱

در بیان وجه احوط بودن انتخاب راه نزدیک تر، از عبارت صاحب جواهر و کاشف الغطاء این طور استفاده می شود که بر اساس روایت که می فرماید: «لا یخرج إلا لحاجه لابد منه»، خروج از مفاهیم بقاءدار نیست، برخلاف نبودن در مسجد که هم حدوث دارد و هم بقاء و در تمام لحظات باید در مسجد نباشیم، پس خروج آنی الحصول است و بقیه لحظات که من در مسجد نیستم، خروج نیست، عدم الکون فی المسجد است، پس اشکالی ندارد که راه دورتر را برای برگشتن انتخاب بکند.

منتهی عرف متعارف از آن روایتی که می گوید بعد از اتمام کارت، حتی اگر نماز اول وقت هم بود، برگرد به محل اعتکاف، استفاده می کند که انسان اختیاراً نمی تواند راهی را که زمان بیشتری برای برگشت می برد را انتخاب بکند. پس می توان فتوی به عدم جواز انتخاب راه دورتر را داد.

یک تفصیلی هم در اینجا هست که آقایان به آن اشاره نکرده اند و آن این است که گاهی بعضی از راه ها هرچند زمان کمتری می برند، اما به جهت سختی راه انتخاب چنین مسیری غیرمتعارف است و طبعاً انسان به جهت سهولت امر آن راه دورتر را انتخاب می کند. در اینجا همان چیزی که انسان بالطبع انجام می دهد، اقتضاء می کند که کافی باشد، آقای خوئی هم در اینجا می فرمایند که اگر شخص رفت و حاجتش را انجام داد، لازم نیست که برای برگشتن سرعت بگیرد و یا بدود و ... چون در روایات اشاره به این جهات نشده است. در روایات بیان شده است که ننشینید، زیر سایه نروید، ولی اشاره به این مطلب نشده که باید انسان در برگشت وضع عادی خود را تغییر بدهد و سرعت بگیرد یا بدود.

ص: ۸۵۲

پس در اینجا به نظر می رسد آن راهی که دورتر است، ولی طبع انسان آن را اختیار می کند، را بتوان اختیار کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

منع جلوس در خروج و بازگشت به محل اعتکاف ۹۱/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

منع جلوس در خروج و بازگشت به محل اعتکاف

«و یجب أیضا أن لایجلس تحت الظلال مع الإمکان بل الأحوط أن لا یمشی تحته أیضاً بل الأحوط عدم الجلوس مطلقاً إلا مع الضروره».

یکی از وظایفی که معتکف دارد این است که اگر برای حاجتی بیرون رفت، «مع الامکان» زیر سایه بان ها ننشیند. در روایات نهی وارد شده است که نشستن تحت ظلال مع الامکان ممنوع است. شخص سؤال کرده است که: «ماذا افرضُ علی نفسی؟»، حضرت هم فرموده است که تحت ظلال ننشینی. ایشان می گوید که بدیهی است که شخص چیزی را که تحت اختیار خودش است را فرض می کند، نه مازاد بر آن امر اختیاری را. این طور تعلیل می آورد، اما این تعلیل محل اشکال است، زیرا اگر مراد از فرض این باشد که چطور نیت بکند، اینجا انسان یک چیزی را که قدرت بر آن نداشته باشد را نمی تواند نیت و تصمیم بگیرد. البته این هم محل اشکال است، زیرا ممکن است که انسان نسبت به چیزی که قدرت بر آن ندارد هم به خیال اینکه قدرت دارد، تصمیم بگیرد.

آقا سید مهدی روحانی مرحوم از یکی از بازاری ها نقل می کرد که می گفت من یک مقدار ریاضت کشیدم و در ذهنم این بود که:

با ریاضت نی توان الله شد می توان موسی کلیم الله شد

ص: ۸۵۳

خیال کردم که من هم مثل موسی شده ام و عصایی را که در دست داشتم، پرتاب کردم. این شخص می گفت: وقتی عصا را پرتاب کردم، دیدم که عصا بر روی زمین افتاد بدون اینکه تکانی بخورد. مثل اینکه این شخص منتظر بوده که این عصا اژدها بشود!! این شخص اراده هم کرده بود که چنین اتفاقی بیافتد و تصمیم هم گرفته بود، منتهی بر اساس تخیل اینکه چنین قدرتی پیدا کرده است!

پس امکان ثبوتی دخالتی در تمشی ندارد. حال قطع نظر از این مطلب، عبارت «افرض» به معنای قصد می کنم و نیت می کنم، نیست. با این تعبیر می خواهد بگوید که چه احکامی مترتب می شود و حضرت هم می فرماید که حکمش عبارت از این است که نباید زیر سقف سایه دار بروی.

این طور نیست که توجه به احکام اعتکاف یکی از شرایط اعتکاف باشد و اگر کسی توجه به این حکم نداشت که نباید تحت ظلال باشـد، اعتکافش باطل باشـد. چنین شـرایطی وجود نـدارد. گاهی در اثر کاری که انسان انجام می دهـد، احکامی مترتب می شود که در اختیـارش نیست، مثلاًـ بـا ازدواج کردن برخی از زن هـا بر انسان حرام ابـدی می شونـد. جلوس و امثال آن در اینجـا حرمت تکلیفی نـدارد، اگر تکلیف بود، شـرطش امکـان است، بلکه مراد در اینجـا مع الامکان الوضـعی است، چون اگر کسـی که بیرون رفته است، تحت ظلاـل نشـست، وضـعاً باطـل می شود نه تنها تکلیفاً، منتهی در اینجا می خواهنـد بگوینـد که بطلان وضعی اش در صورتی است که شخص امکان اجتناب داشته باشد.

بحث در این نیست که اختیـار داشـته باشـد یـا نداشـته باشـد، بلکه بیان اثر فعل شـخص است و فرقی نـدارد که متوجه باشـد یا نباشد، اختیاری باشد، غیر اختیاری باشد.

ص: ۸۵۴

پس بعید نیست که فرمایش آقای حکیم درست باشد که می فرمایند: این دلیل و دلیل هایی که می گوید: زیر سایه ننشینید، از جلوس های غیر اختیاری انصراف دارد.

«بل الأحوط أن لایمشی تحته أیضا» می فرماید که احوط این است که تحت الظلال مشی هم نکند، از زیر سایه رد هم نشود، این هم ممنوع است.

در وسائل می فرماید که روایتی گذشت که جلوس و مرور را ممنوع کرده بود. آقای خوئی می فرمایند که به چنین روایتی برخورد نکردیم. فرمایش ایشان درست است و ما هم به چنین روایتی برخورد نکردیم. منتهی اینکه سید احتیاط کرده است، بر اساس این است که عده ای از فقهاء فتوی به این مسئله داده اند و سید مرتضی هم ادعای اجماع کرده است. سید مرتضی در انتصار می فرماید که مشی تحت الظلال اجماعاً ممنوع است و بعضی از سنی ها اشکال نمی کنند، ولی بعضی از سنی ها با ما موافق اند و ما اجماع داریم که مشی تحت الظلال ممنوع است. مرحوم سید کاظم هم بر اساس ادعای اجماع سید مرتضی و فتوی برخی از علماء احتیاط کرده اند.

گاهی برخی از فتاوی بر اساس شم الفقاهه است، مثلًا کسی بگوید که نشستن زیر سایه خصوصیتی ندارد و مشی هم همین طور است، البته این بسیار مستبعد است که کسی چنین ذوقی به خرج بدهد و جلوس تحت الظلال را با مشی تحت الظلال یکی بداند، زیرا در جلوس تحت الظلال، انسان استراحت می کند و زمان بیشتری برای رسیدن به مقصد نیاز دارد، برخلاف مشی تحت الظلال که این طور نیست.

اما اگر از فتوای این عده از علماء برای کسی ظنّ معتنابهی بر وجود روایتی در مسئله حاصل شد، ممکن است که جای احتیاط باشد، و این بستگی به حسن ظنّ انسان دارد، اما اگر بگوییم که این عده ای از علماء با الغاء خصوصیت قائل به این نظر شده اند و ما هم این الغاء خصوصیت را صحیح نمی دانیم، در این صورت می توان بر اساس فتاوای برخی از علماء و دعوای اجماع سید مرتضی قائل به احتیاط استحبابی شد.

ص: ۸۵۵

البته اجماعات سید مرتضی به نظر نمی رسد که هیچ گونه ظن آور هم باشد، چون نوع اجماعاتی را که ایشان ادعاء می کند بر اساس قواعد و تحت القواعد است و مراد ایشان این اجماع مصطلح در نظر ما نیست، و این نوع ادعای اجماع هم ظنّ به ثبوت اجماع برای شخص نمی آورد، منتهی در این مسئله عده ای فتوی داده اند، ایشان هم فتوی داده، پس اقلاً می توان قائل احتیاط استحبابی شد.

بعد ایشان در مطلق جلوس قائل به احتیاط وجوبی شده است. منشأ احتیاط وجوبی هم دو روایتی است که در این مسئله وجود دارد، یکی روایت داود بن سرحان است که به سند کافی سهل بن زیاد در سند آن قرار گرفته و مشهور او را ضعیف می دانند، اما ما اشکال نمی کنیم. آقای خوئی هم این روایت را صحیح تعبیر کرده است، اما علت صحتش این نیست که سهل بن زیاد را معتبر می داند، بلکه علت صحت این روایت را نقل آن در کتاب من لایحضره الفقیه به سند صحیح غیر قابل انکار تا داود بن سرحان، می داند.

روایت دیگر هم روایت حلبی است که این روایت هم طبق مختار متأخرین صحیح است ولو ابراهیم بن هاشم در سند آن هست، ولی طبق قول صحیح مورد تسلّم بین متأخرین، این روایت هم صحیح هست.

این دو روایت صحیحه دلالت بر این می کند که جلوس تحت الظلال ممنوع است، اما آقای حکیم و آقای خوئی در ذیل این دو روایت توضیحی دارند که بیان آقای خوئی بهتر است و آن این است که در روایت وارد شده است که وقتی از اعتکاف برای انجام حاجتت خارج شدی و حاجت خود را انجام دادی، ننشین و بیا، اشاره به ظلال هم ندارد، از کلمه «ثم» که بعد از انجام حاجت به آن اشاره شده است، استفاده می شود که باید از محل اعتکاف به مقدار حاجت دور باشی و اینکه بنشینی و استراحت کنی، جایز نیست. طبعاً هم اگر انسان بیشتر از حد متعارف از اعتکاف فاصله بگیرد، تخلف پیدا کرده است. این یک مانع دیگری است و ربطی به اینکه خود جلوس بما هوهو ممنوع باشد، (ولو اینکه دیرتر نرسد) ندارد. گاهی ممکن است انسان با نشستن در راه و رفع خستگی، زودتر به مقصد برسد.

ص: ۸۵۶

ایشان می فرماینـد که اگر گفتند: «کار خود را که انجام دادی، دیگر ننشین، پا شو بیا» متفاهم عرفی این است که معطل نکن، عرف این طور می فهمد.

اگر این طور معنی کنیم، دیگر ربطی به مورد بحث ما که منع جلوس بماهوهو می باشد، نخواهد داشت، لذا احتیاط وجوبی هم در کار نخواهد بود.

بعد آقای خوئی می فرمایند که «نعم فی ذیل صحیحه الحلبی هکذا: ولایخرج فی شیء الا لجنازه او یعود مریضاً ولایجلس حتی یرجع الخ...»، ذیل صحیحه حلبی بدون «ثم» است و اشاره ای به قبل از عمل و بعد از عمل و اینکه تحت الظلال باشد یا نباشد، ندارد، مطلق جلوس منع شده است، پس می توان با تمسک به صحیحه حلبی مطلق جلوس را ممنوع بدانیم.

منتهی ایشان دو جواب به این برداشت می دهند، اول اینکه این روایت ذاتاً اطلاق ندارد، زیرا در مورد عیادت مریض طبیعتاً انسان یک قدری می نشیند، از مریض احوال پرسی می کند و.. پس این روایت اصلاً اطلاق ندارد و نمی توانیم بگوییم که علی وجه الاطلاق جلوس در این روایت ممنوع شده است، پس منع از جلوس در این روایت اشاره به این است که نباید زیاد معطل کرد.

اما جواب دوم اینکه ما با استناد به روایت «لاتقعد تحت الظلال» می گوییم که جلوس علی وجه الاطلاق ممنوع نیست و این استناد ما نه از باب ثبوت مفهوم و نه از باب حمل مطلق بر مقید است. ثبوت مفهوم به این معنی که بگوییم: مفهوم عبارت «لاتقعد تحت الظلال» این است که جلوس در غیر ظلال مجاز است، آقای خوئی منکر وجود چنین مفهومی به نحو سالبه کلیه است. حمل مطلق بر مقید هم به این نحو که بگوییم: موضوع یکی «مطلق جلوس» است و موضوع دیگری هم «جلوس تحت الظلال» است و مطلق را حمل بر مقید بکنیم. آقای خوئی می فرمایند که در نواهی نمی توانیم مطلق را بر مقید حمل بکنیم. اما ایشان توضیح نداده اند که چرا نمی توانیم در نواهی مطلق را بر مقید حمل بکنیم و بهتر بود که این مطلب را توضیح می دادند.

ما سابقاً عرض کردیم که حمل مطلق بر مقید در جاهایی می شود که ارتباط به مفهوم هم ندارد، مثلاً در «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» علت حمل مطلق بر مقید این است که منطوق این دو با هم منافات دارد، نه اینکه مفهوم یکی با منطوق دیگری منافات داشته باشد. منطوق «اعتق رقبه» این است که انسان مخیر است بین افراد رقبه که هر کدام را می خواهد آزاد کند، چه مؤمنه باشد و چه غیر مؤمنه، اما منطوق «اعتق رقبه مؤمنه» دلالت بر این می کند که باید رقبه مؤمنه را آزاد کند و طبق این منطوق آنچه بر انسان واجب شده، آزاد کردن رقبه مؤمنه است و ترک واجب هم جایز نیست و اگر کسی رقبه غیر مؤمنه را آزاد کرد، عمل به واجب نکرده است.

پس تخییری که از منطوق عبارت اول استفاده می شود با عدم تخییری که از عبارت دوم استفاده می شود، منافات دارد. در اینجا مشهور قائل به حمل مطلق بر مقید شده اند، بعضی هم قائل به تعدد مطلوب شده اند به این معنی که دو مطلوب الزامی وجود داشته باشد، یکی الزام به اعتاق مطلق رقبه و دیگری الزام علی حده برای اعتاق رقبه مؤمنه، برخی هم به شکل دیگری بین این دو جمع کرد و یکی را حمل بر افضل دو فرد واجب نموده اند، به این معنی که ما هوالواجب مطلق افراد رقبه است، منتهی افضل افراد واجب، رقبه مؤمنه است.

این در جایی است که عام یا مطلق، بدلی باشند، ولی اگر عام یا مطلق شمولی باشد، چه در اوامر و چه در نواهی، منطوق ها با هم منافات پیدا نمی کنند. مثلاً اگر گفته شود: «اکرم العلماء»، اکرام یک عالم کفایت نمی کند و باید به همه علماء احترام گذاشته شود. اگر یک دلیل دیگر بگوید: «اکرم العلماء العدول»، منطوق های این دو با هم منافات نخواهد داشت، اثبات احترام به علماء عدول، نفی ماعدا نمی کند، چون که صد آمد نود هم پیش ماست. نفس منطوق این دو با هم منافات ندارد، چون در یکی از این دو عبارت به صورت تعیینی تمام افراد مورد اشاره است و در دیگری هم به صورت تعیینی یک مقداری از افراد مورد نظر است. نفس این دو با هم منافات ندارند، ولی در عبارت «اکرم العلماء العدول» یک مفهوم فی الجمله ای (نه سلب کلی) وجود دارد که با منطوق «اکرم العلماء» تنافی پیدا می کند. وقتی گفته شد: «اکرم العلماء العدول»، فی الجمله استفاده می شود که حکم بر روی مطلق عالم نرفته است، ممکن است که اقسام مختلفی از عالم احترام داشته باشد و حکم منحصر به علماء عدول نباشد، عالم سید هم احترام داشته باشد، عالم پیرمرد هم احترام داشته باشد، عالمی که خدمت چشمگیری به اسلام کرده هم احترام داشته باشد، ولی اینکه بگوییم قید «عدالت» هیچ نقشی ندارد، لغویت قید لازم می آید. پس از نفس وجود قید در عام شمولی استفاده می کنیم که حکم روی مطلق نرفته است. (نفی کلی هم نمی کنیم)

در اینجا هم یک دلیل داریم که «لا-یجلس»، دلیل دیگری هم داریم که «لا- یقعد تحت الظلال»، در این صورت نمی توانیم بگوییم که فقط جلوس تحت الظلال ممنوع است به دلیل اجتهادی، ولی می توانیم استفاده بکنیم که حکم روی مطلق جلوس نرفته است که بگوییم «ای جلوس کان» ممنوع است. آن قدری که ما دلیل داریم این است که حکم روی خاص رفته است و دلیلی برای نفی یا اثبات غیر خاص نداریم و فی الجمله می دانیم که حکم روی همه جلوس ها نرفته است و بعضی از جلوس ها فی الجمله جایز است. دلیل ما همین روایت بود که به قرینه لزوم لغویت از اطلاقش رفع ید کردیم و مقتضای اصل برائت هم برائت است.

اما ما راجع به جواب اول ایشان عرض می کنیم که در همان روایت که ایشان جلوس را از عیادت مریض لاینفک دانستند، خود ایشان هم قبول داشتند که جلوسی که راجع به تشییع جنازه است اطلاق دارد و قبل و بعدش را شامل می شود و ثانیاً ایشان می گوید که در عیادت مریض جلوس مما لابد منه است و از عبارت «لایجلس» که «ثم» هم ندارد استفاده می شود که غیر از جلوس ضروری عندالمریض، در هنگام رفتن و برگشتن جلوس ممنوع است. اینجا هم اطلاقش شامل است. پس به نظر می رسد که بیان ایشان محل اشکال است.

مطلب دیگر اینکه ایشان می فرمایند: «تحت الظلال» برای چه ذکر شده است؟ عرض بنده این است که یکی از مواردی که قیدی ذکر می شود، جریاً علی الغالب است، مثلاً اگر به شما گفتند که از بازار گوشت بخر، در اینجا بازار خصوصیتی ندارد، شما می توانید از جایی دورتر یا نزدیک تر از بازار هم گوشت را تهیه کنید، به حسب متعارف این طور است. در ما نحن فیه هم به حسب متعارف اگر انسان بخواهد رفع خستگی بکند، زیر سایه بانی می نشیند. یک جمع دیگر بین دو عبارت «لایجلس» و «لایقعد تحت الظلال» این است که «لایقعد تحت الظلال» را حمل بر جریاً علی الغالب بکنیم. منتهی انسان مردد می شود که آیا به ظهور «لا یجلس» اخذ بکنیم و عبارت «لایقعد تحت الظلال» را جریاً علی الغالب بدانیم یا نه؟ انسان دچار شبهه می شود، لذا احتیاط اقوی این است که «لایقعد تحت الظلال» را جریاً علی الغالب بدانیم و مطلق جلوس را ممنوع بدانیم، منتهی فتوی دادن به این مسئله مشکل است. لذا به نظر می رسد که همین احتیاطی که سید کرده است، احتیاط خوبی است.

ص: ۸۵۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

برخی از احکام متفرقه اعتکاف ۹۱/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

برخی از احکام متفرقه اعتکاف

«لو خرج لضروره و طال خروجه بحیث انمحت صوره الاعتکاف بطل». اگر صورت اعتکاف از بین برود، طبعاً مفهوم عرفی اعتکاف ـ که لبث در یک مکان است ـ صدق نمی کند، مثل جایی که صورت نماز از بین برود. این مسئله احتیاج به تعبد شرعی ندارد، مگر اینکه دلیل خاصی یکی از مصادیق را علی رغم برهم خوردن صورت اعتکاف، به منزله اعتکاف بداند والا در حالتی که صورت اعتکاف از بین برود، مفهوم عرفی اعتکاف صدق نمی کند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) البته یک مقدار خارج شدن منافات ندارد، مثل اینکه انسان قصد اقامه ده روز می کند و یک یا دو ساعت از محل اقامه بیرون می رود و این منافات عرفی با قصد اقامه ندارد، اما اگر بخواهد به صورت مفصل از محل اقامه خارج شود، عرفاً این خروج با قصد اقامه منافات دارد. در اعتکاف هم اگر شخصی مثلاً ـ بعد از چند ماه خروج از محل اعتکاف بخواهد دوباره رجوع بکند، عرفاً به او معتکف گفته نمی شود و چنین اعتکافی باطل است و فقیه نباید در این موضوعات عرفیه مانند اینکه وطن کجاست و محل واحد است یا نه و امثال آن مداخله بکند. وقتی که انسان قصد اعتکاف می کند به این معنی است که سه روز در یک مکانی لبث بکند، در لبث هم یک نحوه اتصال و وحدتی معتبر است، و تعیین این اتصال و وحدت هم با عرف است. عرف گاهی از صدق وحدت اباء دارد و گاهی ندارد و در برخی موارد که عرف اباء دارد، اگر تنزیل باشد، اشکالی ندارد. گاهی فاصله شدن چند روز در طی یک سال عرفاً خللی به وحدت و اتصال ندارد، ولی شاید یک ساعت فاصله در طی یک روز از نظر عرف مخل به اتصال و وحدت باشد.

ص: ۸۶۰

(پرسش:...پاسخ استاد:) مواردی مثل خروج به جهت حیض و یا عیادت مریض و... در عین حالی که مضر به صورت اعتکاف است، اما از باب تنزیل اشکالی ندارد.

«لافرق فی اللبث فی المسجد بین أنواع الکون من القیام و الجلوس و النوم و المشی و نحو ذلک فاللازم الکون فیه بأی نحو کان». این مسئله بحثی ندارد، چون در مفهوم اعتکاف زائد بر کون و استمرار قید شرعی یا عرفی وجود ندارد و لذا انحاء مختلف آن فرقی نمی کند.

«إذا طُلِّقت المرأه المعتکفه فی أثناء اعتکافها طلاقا رجعیاً وجب علیها الخروج إلی منزلها للاعتداد و بطل اعتکافها و یجب استینافه إن کان واجباً موسعاً بعد الخروج من العده و أما إذا کان واجبا معیناً فلا یبعد التخییر بین إتمامه ثمَّ الخروج فوراً لتزاحم الواجبین و لا أهمیه معلومه فی البین».

در این عبارتی که نقل کردیم یک تسامحی وجود دارد که شُراح و محشیین هم به آن اشاره نکرده اند و آن این است که در ادامه عبارت «بطل اعتکافها» باید عبارت «إن خرج» اضافه می شد، والا نفس وجوب خارج شدن از اعتکاف موجب بطلان اعتکاف نیست، بلکه اگر خارج شد، اعتکافش باطل خواهد بود. مثلاً اگر بر کسی واجب شد که از اعتکاف برای اداء دین یا واجب دیگری خارج شود، ولی خارج نشد، در این صورت مرتکب گناه شده است، ولی اعتکافش باطل نیست. در این مسئله قاعده این بود که این طور تعبیر می شد: «بطل اعتکافها إن خرج». پس نفس وجوب تا مادامی که خارج نشده است، مبطل اعتکاف نیست.

بعد می فرمایند که اگر اعتکافش پس از خروج باطل شد، اگر مستحب بود که هیچ، ولی اگر واجب موسع بود، بعد از اتمام عده آن را بجا می آورد. اما اگر اعتکافش واجب معین بود به صورتی که اگر الان طلاق داده نشده بود، لازم بود که این اعتکاف را تمام بکند و ابطالش جایز نبود، بعید نیست که مخیر بین اتمام اعتکاف و سپس خروج برای اعتداد و خروج از اعتکاف و شروع اعتداد باشد.

ص: ۸۶۱

اما اینکه ایشان می فرمایند: «لایبعد»، به این جهت است که در اینجا دو واجب داریم، یکی اینکه باید اعتکافش را تمام کند، مثل اینکه روز سوم اعتکاف است، یا نذر اعتکاف کرده و باید به نذرش عمل بکند، واجب دیگر هم این است که باید در خانه ی خودش عده نگه دارد. این دو واجب با هم تزاحم می کنند و اهمیتی هم در این بین معلوم نیست، قهراً عقل حکم به تخییر می کند.

این بحث در طلاق رجعی بود، ولی در طلاق بائن اشکالی نیست و حتماً باید اعتکافش را تمام کند، زیرا در طلاق بائن واجب نیست که عده را در خانه شوهر نگه دارد.

یک بحثی که در اینجا هست مربوط به این است که شخصی که به طلاق رجعیه مطلقه می شود، باید عده طلاق را در خانه شوهرش سپری کند و هیچ ارتباطی به اینکه شوهر اجازه بدهد یا ندهد، ندارد و حتماً باید زمان عده اش را در خانه شوهر باشد و شوهر نسبت به این حکم اجنبی است. نسبت به اینکه شوهر در زمان عده هیچ کاره است، شهرت قوی وجود دارد، ولی یک روایت صحیحه وجود دارد که می گوید: «تخرج المرأه بإذن زوجها». اگر بخواهیم که روایت را به عده طلاق بائن حمل کنیم، حمل بر فرد غیر ظاهر خواهد بود.

در این موارد که اطلاق وجود دارد، نمی توان رجعیه را از قدر متیقن خارج کرد.

در آیه (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ .... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (۱) هم مطلق بیان شده و مقصود رجعی است نه غیر مدخوله.

ص: ۸۶۲

۱- (۱) . (البقره، ۲۲۸).

به مقتضای آن روایت صحیح السند، اذن شوهر لازم است، ولی مشهور مطابق آن فتوی نداده اند. و در اینگونه موارد اختلاف مبنایی است که آیا باید به روایت اخذ کرد یا به مشهور.

حال اگر قرار باشد که با اجازه جایز باشد و شوهر هم اجازه داد، مادامی که می خواهد اعتکاف بکند، اعتکافش مشروع است، چون شوهر اجازه است. خروج از اعتکاف هم «لحاجه لابد منه» است و اینجا با اجازه شوهر «لحاجه لابد منه» در کار نیست و اتمام اعتکافش واجب است و در این مسئله بحثی نیست.

بحث در این است که اگر شوهر نهی از خروج از منزل کرد به هر دلیلی، اینجا چه حکمی دارد؟

آقای حکیم در اینجا می فرمایند که اگر در روز اول و دوم نهی از ادامه اعتکاف بکند، حق دارد و اشکالی ندارد، ولی اگر اجازه داده بود، ولی روز سوم حق ندارد که منصرف شده و نهی از اتمام اعتکاف بکند، زیرا «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»، شوهر نمی تواند منع از واجبات بکند. این مطلبی است که آقای حکیم فرموده اند.

آقای خوئی در اینجا قائل به تفصیلی هستند که من مراد ایشان را نفهمیدم که چه وجهی دارد ما قائل به این شویم که دو دلیل داریم که با هم تزاحم دارند. ما سابقاً عرض کردیم که اگر دو دلیل داشته باشیم، هر کدام که واجب فعلی شد، موضوع آن دیگری را از بین می برد و تزاحمی پیدا نمی شود، بلکه یکی بلاملاک می شود. اگر هر دو ملاک داشته باشند، داخل در متزاحمین خواهد بود و باید اهم و مهم را در نظر گرفت، اما در اینجا تفاهم عرفی این است که آن چیزی که سبق دارد، مقدم است.

در اعتکـاف هم وقـتی روز سوم شـد، یـا اگر نـذر کرده باشـد، واجب است که در محـل اعتکـاف بمانـد، مگر اینکه واجبی از واجبات اقتضای خروج بکنـد. وقتی شوهر منع از ادامه اعتکاف بکند، چه زوجیت باشد و چه حکم زوجیت (مثل زمان عده در طلاق رجعی) ملاک وجوب اعتکاف را از بین می برد و تزاحمی در بین نیست.

(پرسـش:...پاسخ اسـتاد:) اگر یک چیز واجب فعلی شد، «حاجه لابدمنه» است و اگر وجوب فعلی پیدا کرد، موضوع دیگری را از بین می برد. اتمام اعتکاف در روز سوم واجب است، اما اگر یک «حاجه لابـدمنه» پیش آمـد، ورود پیـدا می کنـد، از طرف دیگر هم می توان گفت که اعتداد در منزل زوج لازم است و خروج فقط برای امر واجب جایز است.

حال بایـد دیـد که کـدام یک از این دو را بایـد مقدم دانست؟ اگر وجوب بقاء در منزل را استصـحاب بکنیم، (در صورتی که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم) می توان حکم به بقاء وجوب پس از طلاق نمود.

منتهی روشن نیست که چرا آقـای خـوئی در اینجـا وجـوب اتمـام اعتکـاف را مسـلم گرفته است و برای زوج حـق منع از ادامه اعتکاف را قائل نمی باشند.

(پرسـش:...پاسـخ اسـتاد:) اصـل کلی مسـئله این است که اگر تعارض بین این دو دلیل شـد، هر کـدام که فعلی باشـد، موضوع دیگری را از بین می برد و ما دلیلی بر فعلیت ادله اعتکاف نداریم تا موضوع طرف از بین برود.

در این مسـئله آقـای حکیم تعبیر به تزاحم و تعـارض نموده و می فرماینـد که بایـد بقـاء وجوب اعتکاف را استصـحاب نمود و حکم به وجوب اتمام اعتکاف کرد.

ص: ۸۶۴

این مسئله بین آقایان اختلافی است و این طور نیست یک طرف اجماعی باشد. عده ی معتنا بهی حکم کرده اند که باید اعتکاف را رها کرده و به منزل برای اعتداد برود. شیخ طوسی در مبسوط، ابن براج در مهذب، علامه در بعضی از کتاب هایش قائل به این نظر شده اند، حتی علامه در تذکره دعوای اجماع کرده است، ولی مسئله اجماعی نیست و عده ای مخالفت کرده و قائل به این شده اند که اگر واجب معین شد، مثل روز سوم اعتکاف یا نذر، اعتکاف مقدم است. به این نظر علامه در قواعد، شهید اول در دروس، محمد بن شجاع قطان در معالم، محقق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالك و حاشیه ارشاد قائل شده اند. محقق اردبیلی هم فرموده است که «لایبعد». صاحب مدارك هم گفته است که این حرف علامه در قواعد حرف خوبی است، حرف جدش در مسالك حرف خوبی است.

خلاصه اینکه دو قول معتنی به در این مسئله وجود دارد و ما دلیلی برای تقدم یکی از این دو نداریم.

بعد ایشان یک فرمایشی دارند که در صورتی که شخص معتکف برای حاجتی از اعتکاف خارج شد، دلیل اعتکاف بلاملاك می ماند، ولی اگر در طرف مقابل هم به همین صورت استثناء وجود داشته باشد، امکان دارد که بگوییم، با وجوب اعتکاف، وجوب اعتداد در بیت بلاملاك خواهد ماند. دلیل اعتداد می گوید که زن مطلقه به طلاق رجعی باید در بیت شوهرش عده نگه دارد و از آن خارج نشود الا لواجب، با این استثناء دلیل اعتکاف بر دلیل اعتداد ورود پیدا می کند و این تنبه خوبی است که آقای حکیم به آن اشاره فرموده اند، ولی آقای خوئی به این نکته توجه نفرموده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

خروج زن مطلقه از اعتکاف برای عده نگه داشتن ۹۱/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

خروج زن مطلقه از اعتکاف برای عده نگه داشتن

در مسئله طلاق رجعی معتکف، تذکره دعوای اجماع می کند که باید اعتکاف را رها کند و در منزل زوج اعتداد بکند. صاحب جواهر دلیل مطلب را همین دعوای اجماع علامه قرار داده و تعبیر کرده است که «یشهد له التتبع»، این شاهد برای ثبوت اجماع است، من نمی دانم که ایشان چه تتبعی کرده است؟! ما که به آراء قدماء مراجعه کردیم، سه نفر قبل از علامه فتوی به این مطلب داده اند، شیخ در خلاف و مبسوط، ابن براج در مهذب و محقق هم در شرایع و معتبر، بیش از این سه نفر هم کسی را قائل به این قول پیدا نکردیم. ابن براج که شاگرد و تابع شیخ است و کمتر جایی نظر مخالفی با ایشان دارد، عباراتش هم در خیلی جاها عین عبارات شیخ است. محقق هم تقریباً معاصر با علامه است و به یک معنی استاد اوست. فقط کسی را که مستقل می شود به حساب آورد شیخ است، ولی هیچکدام از قدماء را پیدا نکردیم که فتوی به این مطلب داده باشند. از ابن بابویه صدوق و پدرش هم چیزی در این باره نقل نشده است. از قدماء همچون ابن ابی عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، ابن زهره، ابن حمزه، ابن ادریس، قطب الدین کیذری، علاء الدین حلبی هیچ فتوایی در کتاب هایشان وجود ندارد. این چه تتبعی است که شاهد برای ثبوت اجماع است در حالی که فقط شیخ و ابن براج و محقق به این مطلب فتوی داده اند. صاحب جواهر می فرماید که اگر اجماع نباشد، این مطلب را نمی پذیریم. حتی علامه در قواعد هم بر خلاف این مطلب فتوی داده است، عده ی معتنابهی از متأخرین هم فتوی بر خلاف این مطلب داده اند، به نظرم می آید که فقط کاشف الغطاء و صاحب جواهر موافق شیخ فتوی داده باشند.

ص: ۸۶۶

پس طبق قواعد و مسئله اجماع این مسئله تمام نیست.

آقای خوئی در اینجا می فرمایند اگر ما قائل به این شدیم که معتده زوجه است و در ایام اعتداد با اذن زوج می تواند در منزل زوج نباشد، (آقای خوئی بر خلاف مشهور قائل به این قول است) در این صورت باید شخص باید اعتکاف بکند و امر و نهی زوج تأثیری ندارد، زیرا زمانی قول زوج متبع است که واجبی از واجبات روی زمین نماند و ملاکی از ملاک ها فوت نشود، در اینجا هم واجب عبارت از اعتکاف کردن است، پس بنابراین زوج حقی از منع ندارد و شخص باید به اعتکافش ادامه بدهد.

اما اگر طبق نظر مشهور قائل به این شدیم که معتده زوجه نیست و بسیاری از احکام زوجیت بر او بار می شود، در این صورت ایشان می فرمایند که انسان مردد بین این دو دلیل شده و موضوع داخل در باب تزاحم می شود. هر دو ملاک دارند، هم اعتکاف هم لزوم بودن در منزل زوج، اهم و مهم را هم نمی دانیم، پس بنابراین تخییری که در متن آمده است، تخییر درستی

است.

این فرمایش آقای خوئی بود که از دو جهت قابل مناقشه است: اول اینکه شما بگویید حرف زوج حقیقی متبع نیست، اما یک کسی که زوج تنزیلی است و به منزله زوج است، حرفش متبع باشد، چنین چیزی را عرف نمی پذیرد و زیادی فرع بر اصل است. طبق فرمایش ایشان خود زوج ملاک ندارد، اما کسی که به منزله زوج است و زوج تنزیلی است، ملاک دارد.

مناقشه دوم اینکه ایشان می گوید باید اهم و مهم را در نظر گرفت، در حالی که خود ایشان در دلیل اعتکاف استظهار فرمودند که هر واجب عرفی و شرعی وارد بر دلیل اعتکاف است، در جایی اعتکاف لازم است که با یک شیء ملاک دار مزاحمتی نداشته باشد. در اینجا هم فرض بر این است که اعتداد در منزل زوج ملاک دار است و در این فرض دیگر جایی برای اهم و مهم وجود ندارد و قهراً دلیل لزوم اعتداد در بیت زوج وارد بر دلیل اعتکاف خواهد بود.

ص: ۸۶۷

پس بنابراین تزاحم و تخییر و امثال اینها در کار نیست.

البته یـک مطلبی که هست اینکه مـا گفـتیم بین دلیـل زوجیت و اعتـداد و دلیـل اعتکـاف هر کـدام وجوب فعلی پیـدا کرد، بر دیگری وارد می شود و داخل در باب تزاحم نیست. منتهی اینکه کـدام یک بر دیگری ورود پیـدا می کند، این را باید از جای دیگر کشف کرد. فی الجمله در بعضـی از موارد می توان گفت که دلیـل اعتکـاف مقـدم بر حق زوج است، ماننـد روایتی که اشاره به این مطلب دارد که اگر زن در ایام اعتکاف با شوهر مباشـرت بکنـد، بایـد کفاره بدهد. از این روایت پیداست که این زن خلاـف شـرع کرده و زوج حقی برای تمتع نـدارد و اگر زن به حرف زوج گوش بدهـد و از اعتکـاف خـارج شـده و بـا او مباشـرت کند، خلاف شـرع کرده و کفاره ماه رمضان را دارد. از این روایت استفاده می شود که دلیل اعتکاف در این مورد بر حـق زوج ورود دارد، امـا در مسـئله اعتـداد که شایـد حکمت آن از بین رفتن تفریـق و جـدایی بین زن و مرد باشـد، نمی توان گفت که دلیـل اعتکاف ورود بر دلیل اعتـداد دارد. پس می توان گفت که دلیل اعتکاف بر تمتعات در غیر ایام اعتـداد، ورود دارد، بخلاف ایام اعتداد که نمی توانیم قائل به این شویم که در مقابل اعتکاف بلاملاک است.

بنابراین ما دلیلی نداریم که دلیل اعتکاف فعلیت داشته باشد و دلیل اعتداد بلاملاک باشد، پس از جای دیگر باید این مسئله را اثبات کنیم و آقای حکیم هم راجع به حکم اعتکاف استصحاب جاری می کنند که بحثش خواهد آمد.

ص: ۸۶۸

و اینکه آقای خوئی فرق گذاشتند بین اینکه در معتده، زوجیت حقیقی وجود داشته باشد یا نه، به نظر ما چنین فرقی وجود ندارد. پس اگر زوج در مقابل واجبات حقی ندارد، به طریق اولی کسی که نزّل منزله الزوج حقی نخواهد داشت.

این بحث در طلاق رجعی بود، اما در طلاق بائن «فلا اشکال»، اشکالی در این نیست که باید اعتکاف کند، زوج اجنبی محض است، حتی به منزله زوج هم نیست. «أما إذا طلقت بائنا فلا إشكال لعدم وجوب كونها فی منزلها فی أيام العده».

مسئله ۳۹: «قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب معين أو واجب موسع و إما مندوب فالأول يجب بمجرد الشروع».

وجوب در واجب معین از قبل بوده و ربطی به شروع اعتکاف ندارد، در این مورد لازم است که اعتکاف را تمام بکند. «و لا يجوز الرجوع عنه و أما الأخيران»، اما در واجب موسع یا مندوب «فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين و أما بعده فيجب اليوم الثالث».

این بحث قبلاً گذشت که در مندوب و واجب موسع آیا به مجرد شروع لازم است که اعتکاف را تمام بکند یا نه. نظر ما و مختار متن این بود که باید بین روز سوم و دو روز اول قائل به تفصیل شد که در روز سوم اتمام اعتکاف لازم است، بخلاف دو روز اول.

«لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام». بر اساس این اختلاف نظری که در مسئله وجود دارد، باید احتیاط کرد و در واجب موسع که خیلی ها قائل به وجوب اتمام آن به مجرد شروع شده اند، احتیاط قدری قوی تر است.

ص: ۸۶۹

«یجوز له أن یشترط حین النیه الرجوع متی شاء حتی فی الیوم الثالث سواء علق الرجوع علی عروض عارض أو لا- بل یشترط الرجوع متی شاء حتی بلا- سبب عارض و لا-یجوز له اشتراط جواز المنافیات کالجماع و نحوه مع بقاء الاعتکاف علی حاله و یعتبر أن یکون الشرط المذکور حال النیه فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فیه و إن کان قبل الدخول فی الیوم الثالث و لو شرط حین النیه ثمَّ بعد ذلک أسقط حکم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و إن کان الأحوط ترتیب آثار السقوط من الإتمام بعد إکمال الیومین».

بحث دیگری که در اینجا وجود دارد، بحث اشتراط است به این معنی که همانند مُحرم، مستحب است که معتکف شرط بکند که اگر جریانی پیش آمد، بتواند از اعتکافش بیرون بیاید و قضاء هم وجود ندارد. اصل این مسئله قطعی است، منتهی اختلاف در این است که آیا اشتراط باید به این گونه باشد که اگر مشکلی برایش پیش آمد از اعتکاف خارج بشود، یا اینکه اعم از این است و می تواند شرط کلی بکند و بگوید که من هر وقت خواستم از اعتکاف خارج می شوم.

این بحثی که مورد اختلاف است و تعابیر علماء در این موضوع مختلف است، بعضی گفته اند که اشتراط مقید به این است که عذری وجود داشته باشد، یا مشکلی عارض شود، اما بعضی هم مطلقاً اشتراط را جایر دانسته اند.

بحث دیگر این است که آیا این اشتراط اختصاص به روز اول و دوم دارد، یا در روز سوم هم بر اساس این اشتراط می توان از اعتکاف خارج شد به شکلی که دیگر قضاء لازم نباشد؟

ص: ۸۷۰

شیخ طوسی می فرماید که خروج از اعتکاف با اشتراط اختصاص به روز اول و دوم دارد و در روز سوم فایده ای ندارد و باید اعتکاف را تمام کرد.

البته این بحث از نظر روایت روشن است و اشکالی در این نیست که صحیحه محمد بن مسلم کالصریح است در اینکه روز سوم است که بین اشتراط و غیر اشتراط فرق دارد.

بحث عمده در این است که آیا انسان می تواند اشتراط مطلق بکند یا نه. و باید روایات مسئله را بخوانیم.

یکی از روایت ها صحیحه ابی بصیر است که آقای حکیم تعبیر به خبر کرده است و علت این تعبیر هم این است که علامه ابی بصیر یحیی را تضعیف کرده است و لذا ایشان از این روایت با کلمه خبر تعبیر کرده است، ولی ثابت شده است که هر دو ابی بصیر، چه اسدی و چه مرادی، هر دو ثقه هستند و حرفی در آن نیست و این روایت صحیح السند است.

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عن عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ» ابن عیسی، عن حسن بن محبوب «عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ لَا یَکُونُ الِاعْتِکَافُ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ وَ مَنِ اعْتَکَفَ صَامَ وَ یَنْبَغِی لِلْمُعْتَکِفِ إِذَا اعْتَکَفَ أَنْ یَشْتَرِطَ کَمَا یَشْتَرِطُ الَّذِی یُحْرِمُ»، همان طوری که محرم می تواند شرط بکند که اگر علتی پیش آمد، بتواند از احرام بیرون بیاید، معتکف هم همین طور است.

به این روایت استدلال شده است که اشتراط مخصوص صورتی است که علتی حاصل شده باشد، یا عذری داشته باشد.

روایـت دوم که آقـای حکیم از آن به مـوثقه تعـبیر کرده این است: «عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ إِذَا اعْتَكَفَ الْعَبْدُ فَلْيَصُمْ وَ قَالَ لَا يَكُونُ اعْتِكَافٌ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ».

بعـد حضـرت به ابن یزیـد خطاب می کنـد: «وَ اشْتَرِطْ عَلَى رَبِّکَ فِی اعْتِكَافِکَ كَمَا تَشْتَرِطُ عِنْدَ إِحْرَامِکَ» بعد می فرماید: «أَنْ يُحِلَّكَ مِنْ اعْتِكَافِکَ عِنْدَ عَارِضٍ إِنْ عَرَضَ لَکَ مِنْ عِلَّةٍ تَنْزِلُ بِکَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» البته من این روایت را از اسـتبصار خواندم، ولی یک غلطی دارد که: «كَمَا تَشْتَرِطُ عِنْدَ إِحْرَامِکَ - إِنَّ ذَلِکَ فِی اعْتِكَافِکَ».

آقای حکیم و آقای خوئی این روایت را موثقه تعبیر کرده اند، منشأ این تعبیر هم این است که علی بن الحسن الفضال فطحی و موثـق است، محمـد بن علی، محمـد بن علی بن محبـوب است، حسن بن محبوب هم ثقه است، عمر بن یزیـد هم عمر بن یزید سـابری و ثقه است، این روایت به ملاحظه علی بن حسن مـوثقه تعـبیر شـده است، ولی مـا سابقـاً عرض کردیم که این روایت ضعیف السـند است، زیرا محمـد بن علی که از حسن بن محبوب نقل می کنـد، ضـعیف است، بخاطر اینکه سه محمـد بن علی داریم که از حسن بن محبوب نقل می کنند، یکی محمد بن علی آدمی است که در کتب معمولی وجود ندارد، هدایه خصیبی یـک روایـت از او دارد، یکی محمـد بـن علی کـوفی کـه همـان محمـد بن علی صـیرفی است و هر دو بـا هم متحدنـد که این ابوسمینه است و ضعیف است، یکی هم محمد بن علی بن محبوب است که ثقه است.

آن محمد بن علی که علی بن حسن بن فضال از او نقل می کند، همین کوفی صیرفی است که ضعیف است و اگر هم نگوییم که ضعیف است دلیلی بر ثقه بودن او نداریم، ولی طبقه رواه اقتضاء می کند که علی بن حسن بن فضال ــ که هم طبقه با اساتید ابن محبوب است ــ در موارد بسیار زیادی علی وجه الاطلاق که از محمد بن علی نقل می کند، همان ابوسمینه است. پس این روایت ضعیف است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط

مورد بحث در این است که آیا اشتراط می تواند مجوز خروج از اعتکاف باشد یا نه؟

آیا درست است که من شرط بکنم هر وقت دلم خواست، یا عذری پیش آمد، بتوانم از اعتکاف خارج بشود یا نه؟

طبق قاعده در جایی که شخص مجاز به خروج از اعتکاف نیست، اشتراط تأثیری در جواز خروج از اعتکاف ندارد، منتهی بر اساس روایات و تسلّم بین امامیه تأثیر فی الجمله اشتراط در جواز خروج ثابت می شود. حال باید ببینیم که آیا انسان می تواند شرط کند که هر وقت دلم خواست از اعتکاف خارج شوم، یا باید حتماً عذری در کار باشد.

اکثر فقهاء می فرمایند که حتماً باید عذری عارض شود و نمی توان اشتراط کرد که هر وقت دلم خواست از اعتکاف خارج بشوم. البته صاحب جواهر یا کسی دیگری به صورت عکس تعبیر نموده و فرموده است که اکثراً قائل به این هستند که می توان اشتراط به غیر عروض عذر هم نمود.

ص: ۸۷۳

علی ای تقدیر چون مسئله خلافی است، باید روایات را مورد بررسی قرار بدهیم. کسانی که وجود عذر را در اشتراط شرط نموده اند به دو دلیل تمسک نموده اند: دلیل اول اطلاق روایت محمد بن مسلم است که اشتراط را مجوز برای خروج از اعتکاف در روز سوم قرار داده و فرموده است که اگر اشتراط کرده باشد، می تواند خارج بشود، بر خلاف اینکه اشتراط نکرده باشد که جایز نیست در روز سوم از اعتکاف خارج بشود.

دلیل دیگر هم صحیحه ابو ولاد است که صریحاً بیان کرده است که وقتی زن معتکف به اذن شوهر، مطلع شد که شوهرش از سفر برگشته و از اعتکاف خارج و با وی مباشرت کرد، در صورتی که اشتراط نکرده باشد، باید برای خروج از اعتکاف کفاره بدهد بخلاف جایی که اشتراط کرده باشد. پس معلوم می شود که خود اشتراط ولو عذر شرعی وجود نداشته باشد، تأثیر در جواز خروج دارد.

البته به نظر می رسید که هر دو استدلال مخدوش باشد. ابتداء ما روایت اول را می خوانیم. در صحیحه محمد بن مسلم آمده است که «قَالَ إِذَا اعْتَكَفَ الرَّجُلُ يَوْماً وَ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَلَهُ أَنْ يَخْرُجَ وَ أَنْ يَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ وَ إِنْ أَقَامَ يَوْمَيْنِ وَ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ و يَفْسَخَ اعْتِكَافَهُ حَتَّى تَمْضِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ».

به اطلاق این روایت استدلال شده است که مطلق اشتراط برای جواز فسخ اعتکاف بعد از گذشت دو روز کفایت می کند، ولی این استدلال از دو جهت مورد تردید و تأمل است:

یکی اینکه باید ببینیم که مراد از اشتراط چیست، اشتراط در همه جا به معنای اشتراط مُحرِم نیست و احتمال دارد که اشتراط در اینجا به این معنی باشد که شخص تعهدی برای اعتکاف کردن نداشته است، یک روز اعتکاف کرده است، اما بدون نذر، بدون وجوب شرعی و ... مراد این است که اگر متعهد و ملزم به اعتکاف بود، مثل اینکه نذر کرده باشد، یا قسم خورده باشد، یا اجاره ای باشد و امثال آن، لازم است که اعتکافش را انجام بدهد، اما در غیر این صورت در روز اول تعهدی و اشتراطی نسبت به ادامه اعتکاف ندارد و می تواند از اعتکاف خارج بشود. در صورتی هم که دو روز را به پایان رسانده باشد، ملزم است که اعتکاف را به پایان برساند. پس ممکن است مراد عبارت از این باشد که اگر شخص شرط الزام کرده باشد، نمی تواند از اعتکاف خارج بشود، بخلاف اینکه یک شرط خاص دیگری بکند که الزام آور نباشد، در این صورت می تواند از اعتکاف خارج بشود. بنابراین روایت ظهور در این ندارد که هر شرطی از شرایط باشد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) در تهذیب «و إن لم یکن اشترط» دارد، ولی در کافی و فقیه «و لم یکن اشترط» است، و ظاهر این است که شخص تعهدی نداشته است، نذری نکرده بوده و ... اگر ظهوری بر این مطلب نداشته باشد، بر خلاف آن هم ظهور ندارد و اطلاق ندارد.

تردید و تأمل دوم هم عبارت از این است که اشتراط را اشتراط مصطلح بدانیم که همان اشتراط محرم است، اما اینطور نیست که اطلاق داشته باشد و هر اشتراطی را حتی اشتراط به دل بخواه را هم شامل بشود، بلکه ممکن است که اشتراط معهود همان اشتراط مُحرم باشد که صورتی است که عارضی پیدا بشود. پس نمی توان به این روایت تمسک نمود.

روایت دیگری که به آن تمسک شده است، صحیحه ابی ولاد است. این روایت هم هرچند عذر را شرط ندانسته است، ولی دلالت بر صورتی دارد که یک داعی متعارفی عقلائی در بین باشد که عقلاء با وجود آن از مقاصد طبیعی غیرالزامی خودشان رفع ید می کنند. می توان گفت که روایت بر این صورت دلالت دارد. مورد روایت هم در جایی است که شوهر زن در سفر بوده و زن با برگشت شوهر از اعتکافش خارج شده، اما نمی توان با تمسک به این روایت مورد اشتراط دل بخواهی را در جواز خروج از اعتکاف معتبر دانست. شاید بشود گفت که حتی این مقدار هم از روایت استفاده نمی شود، زیرا مورد روایت این است که اگر اشتراط کرده بود، کفاره ظهار ندارد، اما اینکه مجوزی برای خروج او باشد یا نه، روایت بر این مطلب دلالتی ندارد. ما به دنبال اثبات مجوز برای خروج از اعتکاف هستیم و از روایت چنین چیزی استفاده نمی شود.

ص: ۸۷۵

مورد روایت ابی بصیر و عمر بن یزید و امثال آنها هم عبارت از این است که «لعارض» باشد. عند عارض استحباب دارد، یا عند عارض امر شده است که انسان بجا بیاورد.

اما اینکه در غیر عارض خروج جایز است یا نه، آقای می فرمایند که دلیلی نداریم، اما باید گفت که دلیلی برای جواز خروج نداریم، چون اگر بگوییم که روایت محمد بن مسلم و روایت ابی ولاد دلیل بر جواز نیست، اصل اولی عدم جواز را اقتضاء می کند.

پس بنابراین به نظر می رسد که ما به طور مطلق نمی توانیم حکم به جواز خروج بکنیم و اکثر علماء هم به طور مطلق حکم نمی کنند. علامه در منتهی تعبیر به «لانعرف فیه خلافاً الا عن مالك» می فرمایند، و در تذکره دعوای اجماع کرده است که در صورت اشتراط به عروض عارض، خروج از اعتکاف جایز است.

«یجوز له أن یشترط حین النیه الرجوع متی شاء حتی فی الیوم الثالث سواء علق الرجوع علی عروض عارض أو لا- بل یشترط الرجوع متی شاء حتی بلا سبب عارض» .

عبارت آقای حکیم در اینجا خیلی مشوش است، زیرا ابتداءً خود ایشان تصریح می کنند که عارض با عذر تفاوت دارد، ولی در استدلال بر عدم اعتبار عارض به روایت ابوولاد حناط استدلال کرده و می فرمایند که از مفهوم این روایت استفاده می شود که عذر نقش دارد و نتیجه می گیرند که بدون عارض هم کافی است. ما نفهمیدیم که این چطور استدلالی است!! با اینکه ایشان تصریح می کنند که عارض و عذر متفاوت از یکدیگرند و عارض اوسع از عذر است، اما از عدم اعتبار عذر، استدلال به عدم اعتبار عارض می فرمایند.

ص: ۸۷۶

«و لایجوز له اشتراط جواز المنافیات کالجماع و نحوه».

مراد از اشتراط این نیست که «ای اشتراط» نقش داشته باشد، خود ایشان هم تعبیر می کنند که اینطور نیست که بتواند هر اشتراطی بکند، اطلاقی وجود ندارد.

«و لا یجوز له اشتراط جواز المنافیات کالجماع و نحوه مع بقاء الاعتکاف علی حاله».

ایشان می فرمایند که «لعدم الدلیل علی نفوذ مثل هذا الشرط بعد ان کان مقتضی الإطلاقات حرمه المنافیات شرط أو لم یشترط» .

اگر این روایت اطلاق داشت و در اشتراط نظر به یک شرط مخصوصی نبود، می توانستیم بگوییم که آن مواردی که ممنوع بود را شخص بتواند انجام بدهد و با اشتراط جواز حاصل بشود. درست هم همین است که نمی توان چنین اطلاقی را در نظر گرفت.

«و لا یجوز له اشتراط جواز المنافیات کالجماع و نحوه مع بقاء الاعتکاف علی حاله و یعتبر أن یکون الشرط المذکور حال النیه فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فیه و إن کان قبل الدخول فی الیوم الثالث».

اشتراط باید در هنگام نیت اعتکاف باشد و قبل و بعد از آن کفایت نمی کند، حتی اگر قبل از دخول روز سوم هم _ که نقش در تکلیف دارد _ اشتراط بکند، باز هم کفایت نمی کند، البته از عبارات برخی از فقهاء استفاده می شود که اشتراط قبل از دخول روز سوم را کافی می دانند.

«و لو شرط حین النیه ثمَّ بعد ذلک أسقط حکم شرطه فالظاهر عدم سقوطه».

حال اگر هنگام نیت اعتکاف، شرط کرد و بعد از آن اسقاط کرد، ساقط نمی شود، زیرا این اشتراط از احکام است. در جایی هم که انسان شک بکند آیا می توان جوازی را که شارع به او داده را اسقاط بکند یا نه، اصل اولی اقتضاء می کند که حکم باشد نه حق و نتواند آن را ساقط بشود.

ص: ۸۷۷

امـا در لزوم اشـتراط حیـن النیه به روایـاتی که اشـتراط در اعتکـاف را به اشـتراط در محرم تشـبیه کرده اسـتناد شـده است. آن روایات را دو گونه معنی کرده انـد که یکی از آنها اظهر از دیگری است. یک معنی این است که تشبیه در اصل اشتراط است، به این معنی که همـانگونه که اشتراط در محرم جـایز است و اثر دارد، در اعتکاف هم جایز است و اثر دارد، ولی ممکن اسـت کیفیتش در هر یک متفاوت از دیگری باشـد. ولی این خلاف ظاهر است. آنچه ظهور ابتدایی دارد و همه هم همینطور فهمیده انـد این است که تشبیه هم در اشتراط است و هم در کیفیت اشتراط. اشتراط محرم بایـد در هنگام نیت باشد و قبل و بعد از آن اثر ندارد.

آقـای خوئی یـک فرمـایش دیگری دارنـد و می فرماینـد که برای لزوم اشـتراط حین النیه مـا احتیـاجی به روایت نـداریم و این مطلب از خود معنای شـرط ـ که ارتباط است ـ استفاده می شود. معنای شرط ارتباط و همراه بودن با شیء دیگر است، لذا ما می گوییم که شـروط ابتدایی کافی نیست و باید یک چیزی باشد که چیز دیگری همراه و مرتبط با آن باشد. قاموس هم شرط را همینطور معنی کرده است. پس خود مفهوم شرط اقتضاء می کند که متصل باشد نه منفصل و قبل و بعد.

ولی به نظر ما هیـچ شاهـدی بر اینکه شـرط به این معنی باشـد، وجود نـدارد. هیچ یک از لغویین غیر از قاموس چنین معنایی را برای شـرط بیان نکرده انـد، همه شـرط را به معنای الزام و التزام دانسـته اند، قاموس هم مطلبی بر خلاف اینها نمی گوید، بلکه می گوید که شـرط الزام و التزام فی البیع و نحوه می باشد. روایات زیادی هم داریـم که شرط را به معنای ارتباط ندانسته است. حتی اگر شـرط را به معنای ارتباط بـدانیم، باز هم تعبیر آقای خوئی برای اثبات مختارشان کفایت نمی کنـد، زیرا لزومی ندارد که ارتبـاط حتماً به صورت متقارن باشـد، در اجازه مالک نسبت به بیع فضولی، اذن مالک مرتبط با بیع است، اما متأخر از بیع است، پس از مفهوم شرط حتی اگر به معنای ارتباط بدانیم، نمی توان تقارن را استفاده کرد و می تواند قبل و بعد هم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط ۹۱/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

جواز خروج از اعتکاف در صورت اشتراط

به حسب ظواهر نصوص، شخص معتکف اشتراط بکند که عند العذر اعتکافش را فسخ بکند، منتهی تعبیرات فقهاء مختلف است، برخی با کلمه عذر تعبیر نموده اند، برخی به عروض عارض و بعضی هم به طور مطلق جایز دانسته اند.

احتمال می دهم که آنهایی هم که عروض عارض را ذکر کرده اند، مقصودشان همان عذر باشد، زیرا کلمه عروض عارض را ذکر کرده اند، اما از عباراتشان استفاده می شود که مقصودشان همان عذر است. مثلاً محقق در نافع می گوید که با عروض عذر جایز است که شخص اعتکافش را فسخ بکند و بعد می گوید که اگر اشتراط نکرده باشد، با عروض عارض می تواند از اعتکاف بیرون بیاید، اما قضاء دارد، اما در اینجا که اشتراط کرده است، دیگر قضاء ندارد. از این تعبیر ایشان که فرموده است در صورت عروض عارض می تواند از اعتکاف بیرون بیاید و قضاء دارد، استفاده می شود که مقصود از عروض عارض همان عذر است، زیرا اگر عذر نداشته باشد، نمی تواند از اعتکاف خارج بشود.

شیخ هم در خلاف می گوید که «لمرض او نحوه». بعضی ها هم اسم باب احرام را آورده اند که بنده احتمال می دهم همه کسانی که تعبیر به عروض عارض کرده اند، مقصودشان این است که شخص عذری داشته باشد. پس در اینجا دو قسم بیشتر نداریم، یک قسم وجود عذر است و قسم دیگر هم مطلق. البته بنده تمام تعابیر را استقصای کامل نکردم، ولی یک مقداری که بررسی کردم، به نظرم می رسد که عروض عارض در اینجا کنایه از عذر باشد.

ص: ۸۷۹

این بحث تمام شد و ما هم مطابق قول اشهر عروض عارض را در جواز ترک اعتکاف در صورت اشتراط، شرط می دانیم.

(پرسش:...پاسخ استاد:) معذور بودن به این معنی است که طبق قواعد اولی خروجش اشکالی نداشته باشد، مانند اینکه حرج یا اضطراری وجود داشته باشد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) اگر چیزی به حد عذر نرسیده باشد، مانند تشییع جنازه، عیادت مریض و نظائر آن برای فسخ اعتکاف کفایت نمی کند. البته در برخی از امور خروج از اعتکاف جایز است، اما کفایت در فسخ نمی کند.

«و لو شرط حین النیه ثمَّ بعد ذلک أسقط حکم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و إن کان الأحوط ترتیب آثار السقوط من الإتمام بعد إکمال الیومین».

ما عرض کردیم که اگر انسان شک بکند که آیا با اسقاط کردن یک حکم، آن حکم ساقط شده است یا نه، اطلاق ادله

اقتضاء می کنـد که ساقط نشـده باشد. لذا در هر جایی که شک در ساقط شدن حق یا حکمی بکنیم، اطلاقات ادله اقتضاء عدم سقوط را می کند.

آقـای خوئی در این بـاره بحث مفصـلی دارنـد و هیـچ دلیـل و برهانی هم بر مـدعای خود اقامه نفرموده انـد، البته به ارتکازات استدلال کرده اند که ما چنین ارتکازاتی نداریم و اگر کسی داشت، می تواند فرمایش ایشان را بپذیرد.

ایشان می فرماید که چطور حکم می کنیم که شرط در باب عقود ـ مثلاً ـ خیار می آورد، ولی اینجا چنین حکمی نمی کنیم.

کلمه شـرط در دو جا استعمال شده است، بعضی مانند سید شرط را «التزامٌ فی التزام» می دانند. در تعلیق ـ که مبطل عقد است ـ یـک التزام وجود دارد، ولی این التزام معلق به یـک شـیء دیگر است، مثل اینکه شـخص بگویـد من این شـیء را به ملکیت شما درآوردم به این قیـد که قیمت خیلی ترقی نکرده باشـد. در اینجا یک التزام وجود دارد که مقید به یک قیدی شده است و ممکن است که حاصل بشود یا حاصل نشود و بر بطلان چنین عقدی دعوای اجماع شده است.

ص: ۸۸۰

اما اگر یک التزامی مطلق باشد و اصلاً قیدی نداشته باشد و در زمینه آن یک التزام دیگر وجود داشته باشد، در این صورت می گویند که اگر التزام دوم عملی نشد، عقد صحیح است، ولی خیار فسخ وجود دارد. چون التزام اول مطلق است و تعلیقی ندارد، صحیح است، اما چون شرط محقق نشده است، مشروط له می تواند عقد را فسخ کند، مانند اینکه شخصی عبدی را بفروشد به شرط اینکه کاتب باشد و این شرط- که التزام دوم است- تخلف پیدا بکند، در این صورت خریدار خیار بر فسخ پیدا می کند. این «التزامٌ فی التزام» است.

آقای خوئی می فرمایند که این مطلب درست نیست، زیرا معنای «التزامٌ فی التزام» وعد است و بلااشکال متفاهم عرفی از شرط، ارتباط با مشروط است و «التزامٌ فی التزام» یک وعدی است که وجهی ندارد لازم الوفاء و منشأ آثار باشد و خیار بیاورد.

اینکه ایشان می فرمایند که «التزامٌ فی التزام» وعد است، صحیح نیست، زیرا وعد یک طرفه است، و طرف دیگر نقشی ندارد، ممکن است شخص به وعد عمل بکند و ممکن است که عمل نکند، در حالی که اینجا یک توافق طرفینی است. چطور شما می گویید که این حکم وعد را دارد و ارتباطی وجود ندارد؟! در حالی که التزام اولی زمینه و موضوع برای التزام دومی است، اینطور نیست که دو شیء متقارن غیر مرتبط به هم باشند، مثل اینکه انسان یک بیعی انجام بدهد و متقارن با آن نذری را بکند. اینطور نیست. پس این بیان ایشان که می فرمایند: وجداناً از نظر مشهور معنای وعد فهمیده می شود، صحیح نمی باشد.

ص: ۸۸۱

خلاصه اینکه ایشان منکر قول مشهور شده و می فرمایند که شرط با ارتکاز عرفی در دو گونه محقق می شود: یک مرتبه اینطور است کسی می گوید من این کار را انجام می دهم و یک شرطی هم قرار می دهد، آن شرط اگر یک امر اختیاری باشد، بالارتکاز برگشت به التزام بقائی می کند، مثلاً وقتی من بیع می کنم، تعلیقی در کار نیست، حدوثاً من ملتزم به این هستم که طرف مقابل در مقابل این ثمن مالک باشد، ولی بقاءً اگر بخواهیم که این التزام ادامه پیدا بکند، باید فلان کار انجام شود، یک معنای شرط عبارت از این است. اینجا تعلیق نیست، معنایش این است که خیار در فسخ بیع وجود دارد. این معنایش جعل خیار است. ایشان می فرماید که این ارتکاز عرفی است و هیچ برهانی هم نمی آورد.

اما در فرمایش آقای خوئی نوع دوم تحقق شرط در جایی است که تعلیق بر یک امر غیراختیاری شده باشد. در التزام در نوع اول بقائی بود، اما در اینجا حدوثی است، به این معنی که من ــ مثلاً ــ این شیء را تملیک می کنم به شرط اینکه در همین لحظه این عبد ــ مثلاً ــ کاتب باشد. در چنین جایی عقد به التزام طرف مقابل معلق شده است و بحث این تعلیق در باب انشاء آمده است. تعلیق اگر به امر استقبالی باشد ولو مقطوع الحصول باشد، مبطل عقد است، اما تعلیق به شیء حاصل در زمان انشاء، اگر مشکوک الحصول باشد، مبطل است، اما اگر مقطوع الحصول باشد مثل اینکه بگویم من این شیء را به شما فروختم به شرط اینکه الان روز باشد، این تعلیق مثل لاتعلیق است و موجب بطلان عقد نیست. در این نوع از شرط با آوردن کلمه شرط یا مثلاً کلمه علی عقد را معلق به التزام فعلی طرف مقابل می کنیم، التزام فعلی هم که مقطوع الحصول است و دیگر خیاری در کار نیست و عقد واجب الوفاء می شود.

ص: ۸۸۲

ایشـان می فرماینـد که دو معنی در باب عقود و ایقاعات وجود دارد و در این اشتراطی که در باب اعتکاف است، هیچکـدام از این دو معنی وجود ندارد، بنابراین شخص نمی تواند این اشتراط را ساقط کند.

امـا به نظر می رسـد که اصل مطلب اینطور باشـد که نتیجه شـرط خیاری بودن مشـروط است و این مطلب ارتباطی به اینکه آیا خود شـرط را هم می شود اسـقاط کرد یا نه، ندارد. آن یک بحث دیگری است و هیچ ربطی به هم ندارند. آقای خوئی به این مطلب اشـاره فرموده انـد که بین شـرط و حصول خیـار نسـبتی وجود دارد، اما بحث در این است که آیا می شود این شـرط را اسقاط کرد یا نه و شرط را مثل لاشرط بدانیم. این دو به هم ارتباطی ندارند که ایشان اینطور به تفصیل به آن پرداخته اند.

«کما یجوز اشتراط الرجوع فی الاعتکاف حین عقد نیته کذلک یجوز اشتراطه فی نذره کأن یقول لله علی أن أعتکف بشرط أن یکـون لی الرجـوع عنـد عروض کـذا أو مطلقـا و حینئـذ فیجـوز له الرجوع و إن لم یشـترط حین الشـروع فی الاعتکـاف فیکفی الاشتراط حال النذر فی جواز الرجوع لکن الأحوط ذکر الشرط حال الشروع أیضا و لا فرق فی کون النذر اعتکاف أیام معینه أو غیر معینه متتابعه أو غیر متتابعه فیجوز الرجوع فی الجمیع مع الشرط المذکور فی النذر و لا یجب القضاء بعد الرجوع مع التعین و لا الاستیناف مع الإطلاق».

ایشـان می فرمایـد از روایـات اسـتفاده می شـود که شـخص معتکـف می توانـد شـرط کنـد که اگر مشـکلی پیش آمـد، بتواند اعتکافش را فسخ کند، حال یا علی وجه الاطلاق یا علی وجهٍ خاص. در ادامه می فرمایند که همانطور که در حین اعتکاف می شود چنین شـرطی کرد، در حین نـذر هم شـخص می تواند این شـرط را بکند و این اشتراط صـحیح است و لازم نیست که در حین اعتکـاف دوباره این اشتراط را انجام بدهـد، منتهی احتیاط در این است که هنگام اعتکاف دوباره تکرار بکنـد، ولی اقوی عبارت از این است که همان هنگام نذر کفایت می کند.

شرط حین النذر به سه صورت قابل تصور است:

یک صورت این است که شخص اعتکاف را تعلیق به این می کند که اگر مشکلی پیدا شد، حق فسخ داشته باشد که این همان شرط نتیجه است.

صورت دوم _ که سید هم قائل به آن شده است _ این است که شرط التزامٌ فی التزام است. تعدد التزام است، یک التزام برای اعتکاف و یک التزام هم به اینکه معتکف حق داشته باشد در صورت بروز عارض اعتکاف را فسخ کند.

صورت سوم هم عبارت از این است که متعلَّق نذر مشروط است، مثل اینکه گاهی شرط وجوب است و گاهی شرط واجب، یک مرتبه قید وجوب است و گاهی قید واجب. این صورت به این معنی است که نذر هیچ قیدی ندارد، هیچ التزام دیگری در کنار این التزام نیست، ولی گاهی ملتَزم امر مطلق است و گاهی هم ملتَزم امر مشروط است، یعنی من ملتزم می شوم که یک چنین اعتکافی را بجا بیاورم که حق بر هم زدن آن در صورت بروز مشکل را داشته باشم، پس متعلق التزام یک چنین اعتکاف خاصی است.

این سه صورت شرط حین النذر بود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اشتراط فسخ اعتکاف حین النذر ۹۱/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

اشتراط فسخ اعتکاف حین النذر

اگر در حال اعتکاف کسی شرط کرد که در صورت بروز مشکل حق فسخ اعتکاف را داشته باشد، بلا اشکال صحیح است و احکام خاصه خودش را دارد. ولی اگر کسی هنگام نذر چنین شرطی بکند، معمولاً آقایان می گویند که همان اثر اشتراط هنگام اعتکاف را دارد، منتهی سید می فرمایند که احتیاط استحبابی در این است که شرط حین النذر اکتفاء نکنند و هنگام اعتکاف هم دوباره نیت بکنند.

ص: ۸۸۴

عرض کردیم که شرط در حال نذر به سه صورت قابل تصور است: یک صورت اینکه ما نذر را به این شرط تعلیق کرده باشیم، مثل اینکه شخص بگوید من مدیون خداوند باشم به این قید که اگر مشکلی پیدا شد، اختیار فسخ اعتکاف را داشته باشم. در اینجا مدیونیت مقید به یک قیدی شده است و کأنّ وحدت مطلوب است. در این صورت اگر شرط باطل بود، اصل مدیونیت و تعهد شخص هم از بین می رود.

صورت دیگر این است که اشتراط به نحو التزام تبعی باشد، التزامٌ فی التزام باشد. در این صورت اگر اصل از بین برود، تابع هم

از بین رفته است، ولی اگر تابع مشکلی پیدا کرد، به اصل سرایت نمی کند، مثل اینکه شخص نذر می کند و بعد هم به نحو التزام تبعی حق فسخ را اشتراط می کند.

این دو صورت، هر دو به نحو تقیید نذر است، یا به نحو وحدت مطلوب یا به نحو تعدد مطلوب والتزامٌ فی التزام.

صورت دیگر این است که شرط در متعلق نذر قرار داده می شود، چون ممکن است انسان اعتکاف مطلق را نذر بکند، ممکن هم هست که اعتکاف مشروط را نذر بکند.

آقای حکیم و آقای خوئی هر دو می فرمایند که اگر اعتکاف مشروط منذور انسان باشد، صحیح و بلااشکال است و آنچه که مورد بحث است جایی است که اعتکاف بدون قید و شرط است، ولی خود نذر به یک نحوی قید خورده است، یا التزام دیگری علی حده حاصل شده و تعدد التزامین است، متعلق نذر مشروط نیست.

ولی آنچه که به نظر ما می رسد این است که هیچ کدام اشکال عقلی ندارد، ولی از نظر اثباتی و ادله همه اقسام اشکال دارد.

ص: ۸۸۵

وجود اشکال اثباتی به این دلیل است که وقتی شخص نـذر می کند که اگر مشکلی برایش پیدا شد، بتواند اعتکاف را فسخ کنـد، در این شرط نفس نیت کفایت نمی کند و با این نیت شرط الخیار حاصل نمی شود. شرط الخیار نیاز به لفظ دارد تا به وسیله ی آن انشاء شود. پس بدون ذکر لفظ این اشتراط نباید صحیح باشد، سید هم صحیح دانسته است، ولی احتیاط استحبابی بر خلافش آورده است. آقای حکیم و آقای خوئی هم قطعاً صحیح دانسته اند، ولی به نظر می رسد که اصلاً صحیح نباشد و خود نیت کفایت نمی کند و فرض این است که ما از ادله اشتراط می فهمیم که نیت تنها کافی نیست و باید با یک لفظی انشاء شود.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ارتکاز کفایت نمی کند و باید لفظ بیاورد.

پس به نظر می رسد آن احتیاط استحبابی که سید بیان کرده است را اگر اقوی نگوییم، اقلاً باید قائل به احتیاط وجوبی باشیم و شخص نباید اکتفاء به اشتراط حین النذر بکند و در وقت اعتکاف هم اشتراط را تکرار بکند. بلکه احتمال اقوی بودنش لایخلو من قوه.

«کما یجوز اشتراط الرجوع فی الاعتکاف حین عقد نیته کذلک یجوز اشتراطه فی نذره کأن یقول لله علی أن أعتکف بشرط أن یکون لی الرجوع عند عروض کذا أو مطلقاً».

یک فرمایشی آقای خوئی دارند که هیچ ارتباطی به بحث ندارد و آن این است که اگر شخصی شرط خیاطت بکند و یا بگوید که «علی أن تکون تخیط» مفاد این تعبیرات عبارت از جعل خیار است، به این معنی که خود خیار قید نشده است، ولی با شرط الخیاطه، خیار جعل شده است.

بحث مـا در این است که خود خیار جعل شـده باشـد و فرمایش ایشان به ما نحن فیه ارتباطی نـدارد. البته شـرط معانی مختلفی دارد و یکی هم این معنایی است که ایشان می فرمایند و این معنی از تأسـیسات ایشان است و کس دیگری اشاره به این مطلب نکرده است.

«کذلک یجوز اشتراطه فی نذره کأن یقول لله علی». اینجا هم «یقول» می گوید.

«کأن یقول لله علی أن أعتکف بشـرط أن یکون لی الرجوع عند عروض کذا أو مطلقا علی الخلاف و حینئذ فیجوز له الرجوع و إن لم یشترط حین الشـروع فی الاعتکاف فیکفی الاشتراط حال النـذر فی جواز الرجوع لکن الأحوط ذکر الشـرط حال الشـروع أیضـا و لاـ فرق فی کـون النـذر اعتکـاف أیـام معینه أو غیر معینه متتـابعه أو غیر متتـابعه فیجـوز الرجـوع فی الجمیـع مع الشـرط المذکور».

این تقسـیمات را مرحوم محقق در معتبر بیـان کرده و تفاوت هایی قائل شـده است که خیلی برای ما روشن نیست، در اینجا هم ایشان می فرمایند که در جواز رجوع با شرط عند النذر، بین اقسام مختلف هیچ فرقی وجود ندارد.

«فیجوز الرجوع فی الجمیع مع الشرط المذکور فی النذر و لا یجب القضاء بعد الرجوع مع التعین».

در این قسم دوم معتبر اختلافی دارد که اگر نـذر معینی شده بود و شـرط هم کرده بود و اعتکافش را فسخ کرد، ما دلیلی برای ثبوت قضاء آن نداریم و با وجود شرط مطلوبی فوت نشده است تا بخواهیم قضای آن را بجا بیاوریم.

«لا یجب القضاء بعد الرجوع مع التعین و لا الاستیناف مع الإطلاق».

ص: ۸۸۷

اگر هم اعتکاف در ایام معینی نبود و مطلق بود، با اشتراط اگر اعتکاف فسخ شد، دیگر نیاز نیست دوباره اعتکاف بکند، اگر شرط نبود، با فسخ اعتکاف مطلوب مولی از بین رفته بود، اما با وجود اشتراط مطلوب مولی از بین نمی رود.

«لا یصح أن یشترط فی اعتکاف أن یکون له الرجوع فی اعتکاف آخر له غیر الذی ذکر الشرط فیه».

اگر کسی الان که اعتکاف می کند، شرط کند و با خدا قرار بگذارد که در اعتکاف بعدی حق فسخ داشته باشد، صحیح نیست و به حسب روایتی که در تشبیه به باب مُحرم شده بود، این اشتراط به درد نمی خورد و اشکال اثباتی پیدا می کند. ما از ادله یک چنین اطلاقی را نمی فهمیم و ظاهر روایت این است که مانند در اعتکاف هم مانند مُحرم باید مقارن با عمل اشتراط انجام شود.

همچنین ایشان می فرمایند که من معتکف می شوم و شرط می کنم که اگر پسرم یا زید مثلاً اعتکافی کرد و مشکلی برایش پیدا شد، حق فسخ داشته باشد. در مورد اول شاید بتوان به «المؤمنون عند شروطهم» تمسک کرد، اما در این مورد به هیچ وجه چنین اشتراطی صحیح نیست. بر فرض هم که بر اساس «اوفوا بالعقود» بگوییم که در هر قراردادی چه به نفع و چه به ضرر انسان، باید مطابق آن عمل نمود، ولی در مورد دوم اینکه انسان نسبت به شخص دیگری قراردادی ببندد که برای او تکلیف بیاورد، چنین چیزی به هیچ وجه قابل قبول نیست و چنین اطلاقی وجود ندارد که بعضی ها خواسته اند بر اساس آن قائل به صحت این اشتراط بشوند.

ص: ۸۸۸

«لا يجوز التعليق فی الاعتکاف فلو علقه بطل إلا إذا علقه علی شرط معلوم الحصول حین النیه فإنه فی الحقیقه لا یکون من التعلیق».

ایشان می فرمایند که تعلیق در اعتکاف درست نیست، مانند اینکه شخص بگوید من اعتکاف می کنم به شرط اینکه مریضم خوب بشود، یا مسافرم از سفر بیاید، مگر اینکه تعلیق بر امر معلوم الحصول تعلق بگیرد، مثل اینکه اگر امروز روز است، من معتکف می شوم، یا اگر من ایرانی یا مسلمان هستم و امثال اینها. در این موارد هم در حقیقت تعلیق نیست، بلکه تأکید مطلب است.

در بعضی جاها مثل نذر تعلیق اشکال ندارد و نذر صحیح و روشنی که همه قبول دارند، مواردی است که انسان نذرش را معلق بر کاری مانند آمدن مسافر یا خوب شدن مریض قرار بدهد. و نذر در موارد دیگر محل خلاف است.

تعلیق در عقود بر اساس دعوای اجماع صحیح نیست، اما بحث در این است که چرا تعلیق در اعتکاف مبطل است؟ شاید بتوان گفت که منساق از عبارات روایات اعتکاف این است که اعتکاف باید منجز باشد، نه معلق.

به نظر می رسد که فتوای قطعی دادن در این مسئله درست نباشد، ولی اینکه انسان بخواهد احتیاط بکند، اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

برخی از احکام اعتکاف (مباشرت نساء و...) ۹۱/۰۳/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

برخی از احکام اعتکاف (مباشرت نساء و...)

«فصل فی أحکام الاعتکاف یحرم علی المعتکف أمور أحدها مباشره النساء بالجماع فی القبل أو الدبر و باللمس و التقبیل بشهوه و لا فرق فی ذلک بین الرجل و المرأه فیحرم علی المعتکفه أیضا الجماع و اللمس و التقبیل بشهوه و الأقوی عدم حرمه النظر بشهوه إلی من یجوز النظر إلیه و إن کان الأحوط اجتنابه أیضا».

ص: ۸۸۹

در اینکه مباشرت با جماع قبلاً و دبراً حرام و مبطل اعتکاف است، بحثی نیست. آنچه محل اختلاف و مورد بحث است، ما دون الجماع است، مانند لمس و تقبیل به شهوت که آیا اینها هم مانند جماع حرام است یا نه؟

مشهور بین فقهاء قول به تحریم ما دون الجماع است و عده ای هم مانند شیخ طوسی در تبیان، شیخ طبرسی در مجمع البیان و قطب راوندی در فقه البرهان گفته اند که مذهب ما هم مانند ابن زید و مالک بر این است که مراد از مباشرت در آیه (وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ) (۱) جماع و ما دون جماع است، «الجماع و مادونه من قبله و غیرها».

اما عباراتی در تهـذیب و اسـتبصار هست که ظهور در این دارد که مراد از مباشـرت خصوص جماع است، ولی ممکن است به قرینه فتاوای دیگر شیخ بتوان از این ظهور رفع ید کرد.

شیـخ در تهـذیب بعـد از اینکه روایت اول جمـاع و کفـاره را بیـان می فرمایـد، به روایت دوم که روایت حلبی است اشاره می فرمایـد که در آنجا دارد که «اما اعتزال النساء فلا»، یعنی حرام نیست. شـیخ اینجا می گویـد که مبادا کسـی خیال بکنـد که این عـدم حرمت بـا تحریم جماع منافات دارد، زیرا مراد از اعتزال النساء مخالطه و مجالسه محادثه است، «أراد بـذلک مخالطتهن و مجالسـتهن و محـادثتهن دون الجمـاع و الـذی یحرم علی المعتکف من ذلـک الجمـاع دون غیره حسب ما قـدمناه». این عبارت تهذیب بود.

عبارت اسـتبصار هم این است که «الْمَعْنِیُّ فِیهِ»، یعنی در این اعتزال، «مُخَالَطَتُهُنَّ وَ مُجَالَسَتُهُنَّ دُونَ أَنْ یَکُونَ الْمُرَادُ بِهِ وَطْأَهُنَّ فِی حَالِ الِاعْتِکَافِ لِأَنَّ الَّذِی یَحْرُمُ فِی حَالِ الِاعْتِکَافِ الْجِمَاعُ دُونَ مَا سِوَاهُ مِمَّا ذَکَرْنَاهُ». یعنی آنچه را که ما حرام می دانیم، وطی و جماع است و غیر آن حرام نیست.

ص: ۸۹۰

۱- (۱) . (البقره, ۱۸۷).

این عبارات خالی از ابهام نیست، ولی شیخ در کتاب های دیگرش تصریح به حرمت همه ی اینها کرده است، در تبیان هم فرموده است که مذهب ما عبارت از تحریم است.

از قدماء هم مرحوم ابوالفتوح رازی اینطور تعبیر فرموده اند که «جماع به اجماع اعتکاف را تباه کند» یعنی موجب بطلان است، «و مباشرت بدون جماع بر دو ضرب است یا غرض تلذّذ بوده یا نه، اگر غرض تلذّذ بود مکروه است عندنا و عند الشّافعی، و اعتکاف را تباه نکند عند اکثر الفقهاء، و به نزدیک مالک تباه کند...، و آنچه قصد او نه تلذّذ بود مباح است». (۱)

ممکن است که ایشان آیه را حمل به کراهت کرده باشند.

حال اگر کسی به اجماع و شهرت قوی و امثال آن اکتفاء بکند، می تواند حکم به حرمت همه ی اینها بکند و حرمت را منحصر در جماع نداند، اما اگر کسی اجماع و شهرت قوی و ... را تمام نداند، به نظر می رسد که از خود آیه ی شریفه (وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ) (۲) بتوان حرمت همه ی این موارد را استفاده کرد، زیرا از این تعبیر آیه استفاده می شود که یکی از احکام اعتکاف تحریم المباشره است.

البته در معنای مباشره بین مفسرین اختلاف وجود دارد که آیا معنای آن خصوص جماع است یا اعم از جماع و ملاعبه و امثال آن. ولی به نظر می رسد که مباشره در آیه ی شریفه خصوص جماع نیست، چون جماع از احکام مسجد است، نه احکام معتکف در مسجد. کلمه «عاکفون» هم قرینه بر این است که مباشرت بالمعنی الاعم است که از احکام اعتکاف است، اما مباشرت به معنای جماع از احکام مسجد است و این مطابق با نظر مشهور است و ماتن هم قائل به حرمت مباشرت به معنای اعم شده و حق هم همین است.

۱- (۲) . تفسیرروض الجنان و روح الجنان، ج ۳، ص: ۵۹.

۲- (۳) . (البقره، ۱۸۷).

بعد می فرماید «ولافرق فی ذلک بین الرجل و المرأه».

در این حکم بین زن و مرد فرقی وجود ندارد و برای این اشتراک ادله متعددی اقامه شده است، دلیل اول اینکه اصل اولی ثبوت احکام برای همه ی انسان هاست، الا ما خرج بالدلیل که حکمی اختصاص به زن یا مرد داشته باشد.

دلیل دوم فرمایش آقای خوئی است که آقای حکیم هم آن را رد کرده اند و آن این است که همچنانکه در «رجل شک بین الثلاثه والاربع»، الغاء خصوصیت کرده و حکم را بین زن و مرد مشترک می دانیم، در اینجا هم بر همان ملاک می فهمیم که این حکم اختصاصی به مرد ندارد و الغاء خصوصیت می کنیم.

ما مکرر عرض کردیم که دلیل برای اشتراک در اکثر موارد چیز دیگری است که در اینجا هم به همان دلیل قائل به اشتراک حکم بین زن و مرد هستیم. آن دلیل این است که اگر در مقابل معتکف معتکفه اضافه نشود، مراد جنس است، یعنی شخصی که اعتکاف می کند، نه مردی که اعتکاف می کند. اگر کسی بخواهد به تفاهم عرفی آیه «ایها المؤمنون» را ترجمه آزاد بکند، نباید مردان با ایمان ترجمه کند، بلکه باید اشخاص با ایمان ترجمه بکند.

برای اشتراک حکم در مورد بحث بین زن و مرد به دو روایت هم استدلال شده است.

در یکی از این دو روایت آمده است که «وَ رَوَى الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ لَا يَنْبَغِي لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا ثُمَّ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ وَ لَا يَخْرُجُ فِي شَيْ ءٍ إِلَّا لِجَنَازَةٍ أَوْ يَعُودُ مَرِيضاً وَ لَا يَجْلِسُ حَتَّى يَرْجِعَ قَالَ وَ اعْتِكَافُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ ذَلِك».

آقای خوئی از عبارت «اعتکاف المرأه مثل ذلک» استفاده کرده است که زن و مرد در تمام احکام مشترکند، چه احکامی که در اینجا ذکر شده و چه احکامی که اینجا ذکر نشده است، مشارالیه اوسع از مواردی است که در اینجا ذکر شده است.

در روایت داود بن سرحان حکم بر خصوص موردی که ذکر شده بود، رفته است، اما در این روایت به کل احکام اشاره شده است. ایشان می فرماید که در این روایت یک تشبیه به طور عام به کار رفته است و در نتیجه کل احکام اعتکاف بین زن و مرد مشترک است و هیچ فرقی وجود ندارد.

منتهی باید در نظر گرفت که آیا اگر زید را به اسد تشبیه کردیم، زید در همه چیز شبیه شیر است، یا فقط در مرتکزات ذهن انسان؟ آیا زید در بوی بد دهان و داشتن چنگال و شکل موهایش شبیه شیر است؟

اگر گفته شد که «الطواف بالبیت صلاه»، عرف متعارف این طور نمی فهمد که در همه احکام مثل هم باشند. بعضی از موارد هم هست که عقیده ایشان است و ذکر نکرده است مثل اینکه اگر گفتیم: زید کالاسد، ظهور در این دارد که زید در تمام اوصاف مانند اسد است، ولی ما می گوییم که چنین ظهوری وجود ندارد، بلکه ظهور در این دارد که زید در اوصافی که در اذهان هست، مانند اسد است.

این اشکال را ما در باب «رفع مالا_ یعلمون» و امثال آن نیز داشتیم که آیا مراد اثر ظاهر است، یا تمام آثار و گفتیم که اگر تشبیهی شد، ظهور در مواردی دارد که در اذهان وجود دارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) ما هم قائل به اشتراک هستیم، اما این روایت ناظر به اشتراک نیست و اگر کسی دلیل دیگری برای اشتراک نداشته باشد، با این روایت نمی تواند اشتراک را ثابت بکند.

«و الأقوی عدم حرمه النظر بشهوه إلی من یجوز النظر إلیه».

اگر ملامسه و ملاعبه و امثال آن نبود و از دور بخواهد با شهوت به زنش نگاه بکند، مباشرت به آن اطلاق نمی شود و حرام نیست، اما احوط این است که از این کار هم اجتناب بکند، چون بعضی ها گفته اند که تمام محرمات باب محرم بر شخص معتکف حرام است و فتوایی در اینجا هست، بعضی ها هم الغاء خصوصیت کرده اند و هر تلذذ شهوانی را جایز ندانسته اند، ولی اینجا به نحو احتیاط استحبابی اشکالی ندارد، نه احتیاط وجوبی.

«الثانی الاستمناء علی الأحوط و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیلته الموجب له».

بر این اساس که بعضی تمام محرمات احرام را برای معتکف جایز نمی دانند، ایشان احتیاط کرده اند و ظاهرش هم احتیاط وجوبی است، چون قائل معتنی به دارد.

(پرسش:...پاسخ استاد:) فعلاً بحث در حرمت تکلیفی است، حرمت وضعی بحث دیگری است.

ایشان می فرمایند که اگر کسی با مجوز از اعتکاف خارج شد و به نحو حلال استمناء کرد، علی الاحوط حرام است، ولی چون دلیل معتبری وجود ندارد، می شود احتیاط استحبابی کرد و احتیاط وجوبی وجهی ندارد.

«الثالث شم الطیب مع التلذذ و کذا الریحان» اینها هم همین طور است و مدارکشان شهرت فتوایی است و دلیل معتنابهی ندارند، لذا اگر کسی به شهرت اعتناء نکند، قائل به احتیاط استحبابی خواهد شد.

«الثالث شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان و أما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقداً لحاسه الشم مثلا فلا بأس به». این هم اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

تساوی زن و مرد در احکام اعتکاف و برخی دیگر از احکام اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

تساوی زن و مرد در احکام اعتکاف و برخی دیگر از احکام اعتکاف

راجع به تساوی حکم زن و مرد در باب اعتکاف آقای خوئی سه وجه ذکر کردند.

ما هم دیروز عرضی داشتیم که می خواهم از آن عرض سابق عدوم بکنم. ما عرض می کردیم که اگر قرینه ای نباشد، الفاظ برای جنس وضع شده است، نه خصوص مرد.

آقای خوئی هم بر اساس قاعده اشتراک بین زن و مرد فرمودند که اصل این است که اگر حکمی ثابت شود، مشترک بین مرد و زن است، مگر اینکه قرینه ای بر خلاف باشد، ولی هم فرمایش ایشان و هم عرض ما یک اشکال معتنابهی دارد و آن این است که قانون اشتراکی که آقایان می گویند عبارت از این است که اگر یک حکمی بر موضوعی حمل شد، در موضوع توسعه بدهیم و مثلاً حکم را بر مرأه هم حمل بکنیم، اما محمول همان محمول است و نمی توانیم به محمول دیگری که با این محمول تماثل دارد، تعدی بکنیم، قانون اشتراک بر این دلالت نمی کند. البته اگر خود قضیه به گونه ای باشد که از ابتداء به وسیله قرائن بفهمیم که محمول اوسع است و خصوصیتی ندارد، می توان وسعت در محمول داد، مثلاً اگر گفته شد که مرد نباید جماع کند و ما با قرینه فهمیدیم که مراد از جماع ممنوع تمام تمتعات است، در اینجا ما می توانیم بر اساس قانون اشتراک این مطلق تعمتعات که بر مرد حکم شده، اختصاصی به او ندارد و زن را هم شامل می شود.

ص: ۸۹۵

اما اگر چنین قرینه ای برای توسعه در محمول نبود، ما نمی توانیم محمول دیگری را بر اساس قانون اشتراک برای زن مثلاً حمل بکنیم.

در مانحن فیه می فرماید که «المعتکف لایأتی اهله»، جایز معتکف با اهل خودش جماع کند. محمول در این قضیه ــ که وطی اهل است ــ یک محمول خاص به مرد است و بر زن قابل انطباق نیست، پس ما نمی توانیم از این محمول به محمول دیگری که بر زن هم منطبق بشود، تعدی بکنیم. اگر از ابتداء می توانستیم «لایأتی اهله» را به معنای «لایتمتع اهله» بدانیم، می توانستیم با قانون اشتراک عدم تمتع از همسر را در مرد و زن مشترک بدانیم، اما چون محمولی که در اینجا ذکر شده، یک محمول خاصی است، نمی توانیم بر اساس قاعده اشتراک تعدی از موضوع بکنیم.

البته انسـان می توانـد از راه دیگری بفهمـد که ولو گفته شـده است که مرد نبایـد بـا زنش جمـاع بکنـد، امـا در این عبـادت به تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود که چون اعتکاف برای عبادت تشریع شده است و «لبث للعباده» است، عرف سنخیتی بین آن و این کارها نمی دانـد و مرد و زن در این نوع کارها مساوی هسـتند و لذا زن هم نمی تواند با همسـرش جماع کند، بر این اساس می توان چنین برداشتی کرد، اما بر اساس قانون کلی اشتراک و یا قانون کلی اشتقاقی نمی توان چنین حکمی کرد.

پس به نظر می رسـد نه تقریب آقـای خوئی و نه تقریبی که مـا می کردیم هیچکـدام برای توسـعه دادن محمول به زن درسـت نمی باشد.

آقـای خوئی در فرمـایش دیگری می گوینـد که دلیـل سوم برای توسـعه حرمت جمـاع و امثـال آن برای زن صـحیحه ابی ولاد حنـاط است که دربـاره خصوص زن وارد شـده و اثبـات کفاره برای جماع کرده است و از این روایت اسـتفاده می شود کفاره اختصاص به مرد ندارد و بر زن هم ثابت است.

ص: ۸۹۶

ایشان بعد به طور قاطع یک توضیحی می دهند که دیگران هم به طور قاطع خلاف آن را گفته اند و آن اینکه ایشان می فرمایند در این روایت آمده است که زن با اجازه شوهر معتکف شده و بعد وقتی بر آمدن شوهرش مطلع شده، از اعتکاف خارج شده و با او مباشرت کرده است، امام هم فرموده است که اگر اشتراطی نکرده باشد، کفاره ظهار درباره او ثابت است. ایشان می فرمایند که مسافرت های قدیم مانند مسافرت های امروزی نبوده است و مدت زیادی طول می کشیده است و به همین جهت خروج زن از اعتکاف از اعذار عرفیه به حساب می آید، پس خروجش ممنوع نبوده است، بلکه کفاره بخاطر مباشرت اوست که جزء اعذار عرفیه به حساب نمی آید. پس کفاره برای کاری است که عذری در انجام آن نداشته است و آن مباشرت و جماع است که از متروکات احرام است. زن هم در این حکم مانند مرد است و کفاره دارد.

منتهی سؤال ما این است که شما از کجا می گویید که خروج زن جایز بوده است؟

ایشان می فرماید که قطعاً اینطور بوده است، ولی هیچ دلیلی بر مدعای خود نمی آورند و به قطع تمسک می کنند.

فرض مسئله این است که شوهر زن غایب بوده است و ممکن است غیبت یک روز یا دو روز بوده باشد و نمی توان اینطور فرض کرد که یک ماه یا دو ماه غایب بوده است تا خروج زن از اعذار عرفیه به حساب بیاید. روایت اطلاق دارد و ما نمی توانیم این مورد را با حرج یا اضطرار ــ که مجوز برای خروج است ــ یکی بدانیم.

ص: ۸۹۷

بر خلاف آقای خوئی، دیگران از روایت استفاده می کنند که خروج شخص به حد اعذار نبوده است و مانند جایی است که اشخاص مستحبات را رها می کنند و سراغ این کارها می روند و عارضی است که اعم از عذر است. ولی آقای خوئی می فرمایند که قطعاً اینجا از موارد عذر است. ما هم با آقایان دیگر موافقیم و می گوییم که اینطور نیست که تمام فروضش مساوق با عذر شرعی یا عرفی باشد.

پس بنابراین ما نمی توانیم با این دلیل ایشان حرمت جماع زن را مانند مرد اثبات بکنیم.

«ولافرق فی ذلک بین الرجل و المرأه فیحرم علی المعتکفه أیضا الجماع و اللمس و التقبیل بشهوه».

«و الأقوی عدم حرمه النظر بشهوه إلی من یجوز النظر إلیه و إن کان الأحوط اجتنابه أیضا» آیه شریفه (وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ) (۱) این مورد را نمی گیرد و اگر بخواهیم مباشرت را از جماع توسعه بدهیم، به مصادیق تمتعی همراه با تماس توسعه پیدا می کند، اما به تمتع با فاصله و نگاه مباشرت گفته نمی شود. «و إن کان الاحوط اجتنابه أیضا».

دیروز بنده یک عرضی داشتم، ولی تأملی در آن به نظرم آمد. دیروز ما گفتیم که مراد از «باشروهن» جماع نیست، ولی به نظرم رسید که این احتمال وجود دارد که مراد از مساجد در آیه، مسجد جامع نیست، و عاکف هم معتکف شرعی نیست، بلکه احتمال دارد که این آیه حکم کسانی را که در مسجد زندگی می کنند، مانند خادم مسجد و... را بیان می کند. احتمال دارد که آیه در مقام بیان این مطلب باشد که کسانی که در مسجد اقامت دارند، خیال نکنند که مسجد مانند منزل آنهاست و مباشرت در آن جایز است، بلکه آیه به کسانی که مسجد اقامتگاه آنهاست می فرماید که شما حق ندارید در مسجد مباشرت (جماع) کنید. این احتمال در آیه وجود دارد، بنابراین نمی توان مباشرت را به معنای اعم از جماع و مسجد را مسجد جامع یا یکی از مساجد چهارگانه در نظر گرفت. پس اشکالی ندارد که ما مباشرت را به معنای جماع بگیریم و در این صورت کلمه «عاکفون» قرینه بر اینکه آیه در صدد بیان احکام اعتکاف است، نخواهد بود.

۱- (۱) . (البقره, ۱۸۷).

«الثانی الاستمناء علی الأحوط و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیلته الموجب له».

دومین مورد از محرمات، استمناء است، علی الاحوط. در این مورد ایشان فتوی نمی دهد.

«و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیلته الموجب له».

انسان می تواند _ منهای اعتکاف _ در مسجد به حلال خودش نگاه کند و انزال بشود و فوری از مسجد خارج بشود و به مجرد انزال جزء «عابری سبیل» قرار بگیرد.

آقای خوئی می فرمایند که اجناب نفس در مسجد اشکال دارد، ولی دلیل ایشان در ذهن من نیست. اما آنچه به نظر ما می رسد این است که اگر اجناب نفس مستلزم لبث در مسجد باشد، اشکال دارد، اما اگر با نگاه به حلال خودش اجناب کرد و بدون معطلی از مسجد خارج شد، یا در حین خروج این کار را کرد، دلیلی بر عدم جواز این کار نداریم.

یکی از مصادیق استمناء حلال همین موردی است که شخص در مسجد این کار را انجام داده است و مورد دیگر این است که شخص با مجوز از مسجد خارج شده و در خارج از مسجد با حلیله خودش استمناء بکند که اشکال ندارد. سید می فرمایند که علی الاحوط این کار حرام است و اشکال دارد. البته روایتی در این مورد وارد نشده است، روایت و آیه راجع به مباشرت وارد شده است و اگر شخص با ملاعبه و امثال آن استمناء بکند، مشمول آیه خواهد بود، اما مباشرت بر استمناء با نظر صدق نمی کند.

البته مشهور فقهاء فتوی به تحریم استمناء داده اند، سید هم بر همین اساس قائل به احتیاط شده اند. شاید فتوای به تحریم بر اساس الغاء خصوصیت از مباشرت و صدق مباشرت بر همه مصادیق تمتع باشد، ولی دلیل معتنابهی برای این مسئله وجود ندارد، البته آقای خوئی خواسته اند دلیل معتنابهی برای این مسئله ذکر کنند که آقایان می توانند به بیان ایشان مراجعه کنند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

احکام متفرقه اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

احکام متفرقه اعتکاف

«الثانی الاستمناء علی الأحوط و إن کان علی الوجه الحلال کالنظر إلی حلیلته الموجب له»

مراد از بحث همان مثالی است که ایشان می زنند که شخص با نگاه استمناء کرده است و عنوان ملامسه و امثال آن بر آن صدق نمی کند و در اینجا ایشان احتیاط کرده است، اما در جایی که با ملامسه استمنا حاصل شده باشد، فتوی به حرمت داده شده بود. باید بررسی کرد که آیا با الغاء خصوصیت می توان از استمناء با ملامسه به استمناء با نظر تعدی کرد، یا نه؟ این مورد جای شبهه است و ایشان احتیاط کرده است.

استمناء در ماه رمضان حرام است، در روزه ی اعتکاف هم این حکم هست، اما معتکف شب که صائم نیست، آیا استمناء در شب حکمی دارد یا ندارد؟ ایشان احتیاط کرده است.

ایشان در اینجا یک بیانی دارد مبنی بر اینکه استمناء از نظر کفاره حکم جماع را دارد، اگر در جماع کفاره ثابت شد، استمناء هم همان حکم را دارد، قهراً کفاره دلیل بر تحریم است. این بیان ایشان است که من عبارتشان را می خوانم:

«ذکرنا فی کتاب الصوم أنّه یمکن استفاده الحکم علی سبیل العموم بحیث یشمل المقام من موثّقه سماعه المرویّه بطرق ثلاث کلّها معتبره».

آن طرق ثلاث که ما بعداً هم می خوانیم یکی عبارت از طریق محمد بن علی بن محبوب است، دیگری هم از طریق احمد بن محمد بن عیسی است و یک طریق دیگر هم که حسین بن سعید است که به نام احمد معروف شده مستقیماً از عثمان بن عیسی عن سماعه نقل کرده است. این سه طریق روایت است، اما خود روایت به این شرح است: «بطرق ثلاث کلّها معتبره قال: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل. قال: علیه إطعام ستّین مسکیناً، مدّ لکلّ مسکین، فإنّها کما تری». ایشان می فرماید چون مورد اجماع است که استمناء شخص با حلیله و زن خودش جایز است و هیچ اشکالی ندارد، پس مراد در روایت چیز دیگری است. «فإنّها کما تری لم تتقیّد بصوم رمضان، إذن فلیس من البعید أن یقال: إنّها تدلّ علی أنّ فی کلّ مورد کان الجماع موجباً للکفّاره فالاستمناء بمنزلته و منه المقام».

ص: ۹۰۰

این فرمایش ایشان بود، اما ما می گوییم که با علم به اینکه مراد علی وجه الاطلاق نیست و سؤال از این نیست که آیا استمناء با حلیله جایز است یا نه، پس این سؤالی که در اینجاست، مسبوق به سؤالات دیگری بوده، مثلاً سؤالاتی راجع صوم و کفاره

جماع بوده که بعد از آن شخص می پرسد که آیا اگر انزال به نحو جماع نباشد، «لزق لأهله و استمنی» چه حکمی دارد؟ آیا این هم حکم جماع را دارد؟ ممکن است اینطور معنی بکنیم.

ممکن هم هست که سؤالاتی راجع به اعتکاف و جماع در آن مطرح شده و به دنبال آن این سؤال بیان شده است، یا سؤالاتی راجع احرام و امثال آن.

کأنّ آقای خوئی این احتمالات را مقطوع العدم دانسته است و مخاطب به دنبال یک قاعده فقهیه بوده که مواردی در فقه کفاره دارد و حال آیا استمناء هم همین کفاره را دارد یا نه.

از کجا ایشان استظهار می کند که «لایبعد»؟ قرینه ی قویی لازم است تا انسان چنین برداشتی بکند که اینجا شخص به دنبال تأسیس یک قاعده فقهیه بوده است.

این روایت مربوط به بحث ما نیست، مربوط به چیزی است که خود ایشان هم منکر آن شد، مورد بحث در اینجا استمناء با نظر است، نه با ملامسه، «لزق لأهله و استمنی».

اگر هم بگویید که استمناء با ملامسه و امثال آن حکم جماع را دارد، ولی استمنائی که با نظر باشد را چطور استفاده می کنید. خود ایشان می فرماید که استمناء با نظر حکم جماع را ندارد.

ص: ۹۰۱

این روایتی را که ایشان فرمود سه طریق دارد، آقای خوئی ظاهراً دو طریق بیشتر ندارد، یک روایتی است در اول صفحه۳۱۹ روایت ۹۷۶ کتاب الصوم، محمد بن علی بن محبوب... که در تهذیب نقل شده است و هیچ ربطی به مسئله ما ندارد، بعد یک روایت دیگری از احمد بن محمد نقل کرده که آن هم ربطی به بحث ما ندارد، بعد یک روایتی از محمد بن احمد ـ که صاحب نوادرالحکمه است ـ نقل شده که آن هم مربوط به بحث ما نیست، بعد از آن یک روایت از احمد بن محمد روایت شده که همان احمد بن محمد بن عیسی است که این روایت هم ربطی به بحث ما ندارد، بعد از آن این روایت نقل شده است که «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ عَلَيْهِ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً مُدٌّ لِكُلِّ مِسْكِينٍ». بعد هم دارد که «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ». همین روایتی که بود دنبالش هم هست که «عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ رَجُلٍ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنْ جَسَدِ امْرَأَتِهِ فَأَدْفَقَ فَقَالَ كَفَّارَتُهُ أَنْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِيناً أَوْ يُعْتِقَ رَقَبَةً».

این روایت «عنه عن احمد بن محمد» اگر ابتداءً ما بودیم و آن روایت سماعه که قبلاً خواندم، ظاهرش این است که عنه برگشت به احمد بن محمد می کند، چون قبلاً احمد بن محمد اسمش برده شده است، ولی این روایت بعدی که عنه دارد، ظاهر این عنه ها این است که مرجعشان یکی است.

حال هر چه باشد، این روایت دو طریق بیشتر ندارد و همین دو روایتی است که شیخ نقل کرده و دیگری هم در کتاب نوادر است و طریق ثالثی وجود ندارد. این راجع به سند روایت بود، اما در روایت ابی بصیر که حسین بن سعید عن القاسم عن علی عن ابی بصیر نقل کرده، روایت می کند که «عَنْ رَجُلٍ وَضَعَ یَدَهُ عَلَی شَیْ ءٍ مِنْ جَسَدِ امْرَأَتِهِ فَأَدْفَقَ فَقَالَ کَفَّارَتُهُ أَنْ یَصُومَ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ أَوْ یُطْعِمَ سِتِّینَ مِسْکِیناً أَوْ یُعْتِقَ رَقَبَه»، در آن روایت دیگر آمده است که «لزق بأهله».

« الثالث: شمّ الطیب مع التلذّذ و کذا الریحان، و أمّا مع عدم التلذّذ کما إذا کان فاقداً لحاسّه الشمّ مثلًا فلا بأس به».

اگر کسی اصلاً بو را حس نمی کند، استظهار عرفی این است که اصلاً شمّی در بین نیست، اما گاهی شخص حس می کند، اما از استشمام بو اذیت می شود، اشخاصی هستند که در برابر عطریات حساسیت دارند، سرگیجه می گیرند و مشکل اعصاب و روان برایشان حاصل می شود. آیا می توان گفت که عرف از این موارد انصراف دارد و متعارف استشمام به عنوان تلذذ بر این موارد صدق نمی کند؟ چطور می شود دعوای انصراف کرد؟

این مطلبی است که آقای حکیم دارند، جواهر هم دارد، ولی آقای خوئی در اینجا دو مسئله ی جدای از هم را با هم خلط کرده است.

یک مسئله این است که شخص از استشمام بو اذیت می شود، شم الطیب شامل این مورد نمی شود، مسئله دیگر این است که شخص از بو اذیت نمی شود، خوشش هم می آید، اما منظورش از استشمام بو التذاذ نیست، مثلاً غرض دیگری مانند مداوا و.. دارد.

ص: ۹۰۳

ایشان این دو مسئله را یکی فرض کرده است، در حالی که در اولی می توان ادعای انصراف کرد، بخلاف دومی که نمی توان چنین ادعایی در آن داشت.

(پرسش:...پاسخ استاد:) تلذذ ممنوع است، شارع نمی خواهد که انسان لذت ببرد، مانند حج که تزین ممنوع است ولو مُحرم قصد زینت نداشته باشد.

وقتی که می فرماید: «لایشم الریح»، از آنجایی که اصلاً از بو آزار می بیند، انصراف دارد، اما از جایی که برای علاج استشمام می کند، اما خوشش می آید، معلوم نیست از این قسم منصرف باشد.

ایشان بیان می کنند که «ادعی فی الجواهر الانصراف إلی صوره الالتذاذ»، درست هم همین است، «و هو غیر بعید» بعد درباره قسم اول می گوید که «فهل یحرم ذلک کما هو مقتضی إطلاق الشم الوارد فی الصحیحه أو یختص بما إذا کان بداعی التلذذ».

آقای حکیم هم مطابق جواهر انصراف را به صورتی می دانند که التذاذ باشد، مانند تزین در حج.

«الرابع البیع و الشراء بل مطلق التجاره مع عدم الضروره علی الأحوط» بیع و شراء در اعتکاف بر اساس نص روایت ممنوع است. به نظرم روایت اینطور است که «الْمُعْتَکِفُ لَا یَشَمُّ الطِّیبَ وَ لَا یَتَلَذَّذُ بِالرَّیْحَانِ وَ لَا یُمَارِی وَ لَا یَشْتَرِی وَ لَا یَبِیعُ».

بعد ایشان می فرمایند که «بل مطلق التجاره»، مطلق تجارت هم اگر ضرورتی نبود، حرام است، «علی الأحوط».

این عبارت «علی الاحوط» ایشان بعید هم نیست، زیرا متعارفاً اگر بگویند انسانی که در مسجد معتکف شده، نباید خرید و فروش بکند، کنایه از این است که باید تمام معاملات تجاری را کنار بگذارد. این احتمال عرفی، اگر نگوییم که لایخلو من قوه، احتیاط در آن کاملاً بجاست. در تناسب حکم و موضوع، خصوصیت ها الغاء می شود و گفته می شود که شخص معتکف شده است برای عبادت و باید خرید و فروش و اجاره و ... همه این معاملات تجاری را کنار بگذارد. البته مواردی مانند قبول هبه و امثال آن را شامل نمی شود.

پس خصوصیتی در بیع و شراء نیست و «علی الاحوط لم لم یکن أقوی» باید از مطلق تجارت اجتناب کرد.

«و لا بأس بالاشتغال بالأمور الدنیویه من المباحات حتی الخیاطه و النساجه و نحوهما و إن کان الأحوط الترک».

ممکن است در انجام این موارد کسی به معتکف بگوید: تو به مسجد آمده ای برای عبادت، نه اینکه مشغول خیاطی و نساجی و .. بشوی.

اما اینکه بخواهیم از بیع و شراء که جنبه مبادله ای دارد به این امور که انجام کاری است برای استفاده در آینده، تعدی بکنیم، وجهی ندارد، اما احتیاط استحبابی در این است که از این امور هم اجتناب بشود و سید هم همین کار را کرده است.

البته ابن ادریس فتوی داده است که باید این امور در اعتکاف ترک بشود، زیرا شخص برای عبادت معتکف شده است.

«الأحوط الترک إلا مع الاضطرار إلیها بل لا بأس بالبیع و الشراء إذا مست الحاجه إلیهما للأکل و الشرب» .

اگر شخص معتکف محتاج اکل و شرب بود و راه دیگری جز بیع و شراء نداشت، منعی از آن نیست، اما اگر برایش مقدور باشد، باید وکیل بگیرد یا به راه های دیگر حوائج خود را برطرف نماید. «مع تعذر التوکیل أو النقل بغیر البیع».

چون ایشان در غیر بیع هم احتیاط کرده است، اینجا فتوی می دهد که «لا بأس بالبیع و الشراء».

در اینجا آقای حکیم یک فرمایشی دارند که آقای خوئی وارد آن بحث نشده.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۹۰۵

برخی از مبطلات اعتکاف ۹۱/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

برخی از مبطلات اعتکاف

در باب منع از بیع و شراء در اعتکاف ابن ادریس می فرماید که تمام امور دنیوی ممنوع است، چون معتکف برای عبادت اعتکاف می کند و قهراً عبادت با این امور تنافی دارد.

اما آقایان دیگر می گویند که لازمه اعتکاف این نیست که از اول آن تا آخر مستقل از چیزهای دیگر باشد و خود بودن در مسجد کفایت در عبادت می کند و لازم نیست که سرتاسر مشغول به عبادت باشد، هر چند احتیاط استحبابی در این است.

«الخامس المماراه أی المجادله علی أمر دنیوی أو دینی بقصد الغلبه و إظهار الفضیله و أما بقصد إظهار الحق و رد الخصم عن الخطاء فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار علی القصد و النیه فلکل امرأ ما نوی من خیر أو شر».

خوب در این مسئله هم بحثی وجود ندارد. این ممارات هم در آن روایت صحیحه ای که گذشت، بیان شده است.

«و الأقوی عدم وجوب اجتناب ما یحرم علی المحرم من الصید و إزاله الشعر و لبس المخیط و نحو ذلک و إن کان أحوط».

ایشان می فرمایند که در بعضی از محرمات مثل شم طیب روایت داریم که حرام است، ولی وجهی ندارد که علی وجه الاطلاق تعدی از آن بکنیم و دلیل معتنابهی بر این تعدی وجود ندارد. منتهی به جهت رعایت برخی نظراتی که بیان شده است، به نظر می رسد که احتیاط استحبابی وجود داشته باشد.

البته به نظر ما در برخی موارد، بالضروره قطعی است و جای احتیاط استحبابی هم نیست، البته ایشان این جمله را ندارند که جای احتیاط استحبابی نیست، ولی چون مسئله قطعی و روشن است، اشاره به آن نکرده اند. مثلاً در روایات اینطور وارد نشده است که پیغمبر اکرم(ص) در اعتکاف مانند محرم لباس هایشان را در می آوردند و لباس های احرام می پوشیدند. و اگر چنین چیزی بود، مخفی نمی ماند.

ص: ۹۰۶

پس ما در غیر شم طیب و امثال آن، دلیلی بر تحریم موارد دیگری که بر محرم حرام است نداریم.

«لا فرق فی حرمه المذکورات علی المعتکف بین اللیل و النهار نعم المحرمات من حیث الصوم کالأکل و الشرب و الارتماس و نحوها مختصه بالنهار».

چون در شب روزه نیست، اشکالی ندارد که غذا بخورد و این موارد اختصاص به روزه دارد.

«یجوز للمعتکف الخوض فی المباح».

خوض در مباح مانعی نـدارد، خلافاً لابن ادریس که گفته که هیـچ کار مباحی نبایـد انجام بدهـد. و دلیلی بر این مطلب وجود ندارد.

«و النظر فی معاشه مع الحاجه و عدمها».

اینها بحث معتنابه ای ندارد، آنچه که بحث دارد، مسئله سوم است که می گوید:

«کل ما یفسد الصوم یفسد الاعتکاف إذا وقع فی النهار من حیث اشتراط الصوم فیه فبطلانه یوجب بطلانه».

تا اینجا که روشن است مفسدات صوم، مفسد اعتکاف هم هست، یعنی اگر در روز واقع بشود.

«و کذا یفسده الجماع سواء کان فی اللیل أو النهار و کذا اللمس و التقبیل بشهوه بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذکر من المحرمات من البیع و الشراء و شم الطیب و غیرهـا ممـا ذکر بل لا یخلو عن قوه و إن کان لا یخلو عن إشکال أیضا و علی هـذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاه بعد ذلک إذا صدر منه أحد المذکورات فی الاعتکاف الواجب کان أحسن و أولی».

آنچه بیـان شـده است، مواردی است که نهی از آن شـده است، در لسـان اخبـار یا به هر تعبیر دیگر که یکی از این تعابیر تعبیر مباشره است در قرآن بیان شده و قدر متیقن از آن جماع است که نهی از آن شده است.

ص: ۹۰۷

درباره جماع خیلی روشن است که چه در جاهایی که حرمت تکلیفی هم دارد و چه در جاهایی که حرمت تکلیفی ندارد، علی وجه الاطلاق مبطل است.

حال باید ببینیم که چه فرقی بین جماع و موارد دیگر وجود دارد. آقای خوئی می فرمایند که درباره جماع روایت معتبر داریم و آن روایت سماعه است که در آن اعتکاف به ماه رمضان تشبیه شده است و ما عرض کردیم که تشبیه یک شیء به شیء دیگر ظهور در این ندارد که در تمام آثار مانند هم باشند، ولی نسبت به آثار ظاهره اش ظهور پیدا می کند.

اینکه جماع مبطل روزه ماه رمضان و خلاف شرع است و هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی دارد، از آثار و احکام ظاهره آن است. و اگر چیزی به ماه رمضان علی وجه الاطلاق تشبیه شد، این مورد را شامل خواهد شد، اما برخی از مسائل خاص خود جماع در ماه رمضان که یک مسائل خفیه ای را نمی توانیم در اعتکاف هم قائل به آن شویم.

این فرمایش آقای خوئی است که تمسک به این روایت سماعه بن مهران دارند که «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلَهُ قَالَ هُوَ بِمَنْزِلَهِ مَنْ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ».

ایشان به این تمسک کردند، ولی به نظر ما تمسک به این روایت مشکل است، زیرا عین همین روایت با یک زیادتی روایت شده است و بعید است که دو مرتبه راجع به یک موضوع از امام سؤال کرده باشد. و هر دو هم از امام صادق(ع) روایت شده است. این روایتی که خوانده شد، «عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ» است، روایت دیگری هم هست که «صفوان بن یحیی عن سماعه بن مهران عن ابی عبدالله علیه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُعْتَكِفٍ وَاقَعَ أَهْلَهُ قَالَ عَلَیْهِ مَا عَلَی الَّذِی أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً عِتْقُ رَقَبَهٍ أَوْ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْكِیناً».

این روایت ناظر به کفاره است نه ناظر به مبطل بودن جماع و امثال آن. در این روایت آمده است که در فرض سؤال همان کفاره ماه رمضان ثابت است.

بنابراین ما نمی توانیم به این روایت سماعه استدلال بکنیم، چون مفصل این روایت در روایت دیگر بیان شده است.

منتهی چون مسئله اجماعی بین فریقین است و شیعه و سنی همه جماع را مبطل و مفسد می دانند و مورد اختلاف نیست، از این ناحیه اشکالی ندارد، اما اینکه کسی بخواهد به لمس و تقبیل با شهوت و ... تعدی بکند، مشکل است.

آقای خوئی و آقای حکیم یک ضابطه ی کلی تعبیر می کننـد که در عبادات مرکبه و معاملات و ایقاعات بر خلاف اصل اولی که نـواهی ظهور در تحریم تکلیفی دارنـد، در این جـا ظهور در بطلان و حرمت وضـعی دارنـد. (نسـبت بین حرمت وضـعی و تکلیفی عموم و خصوص من وجه است) در بعضی از موارد مثل ربا هم حرمت تکلیفی هست و هم حرمت وضعی.

ایشان می فرماینـد که در معاملات و عبادات مرکبه و ایقاعات اگر نهی واقع شـد، دلالت بر بطلان دارد، مثل اینکه: «نهی النبی عن بیع الغرر»، یا اگر از کلمه لا نافیه استفاده شود، یا جمله خبریه در مقام نهی باشد، تمام اینها ظهور در بطلان دارد.

این فرمایش ایشان است و بیان هم نمی کنند که چرا ما باید از ظهور اولی در این موارد عدول بکنیم و به نظر ما این یک اصل کلی درستی نیست که بگوییم در معاملات و عبادات مرکبه و ایقاعات چنین ظهور وجود دارد.

شخص محرم بایـد از بیست و چنـد چیز اجتناب بکنـد که از آنها نهی شـده است و آقایان هم فتوی داده انـد، خود این منهیات مطلوب بالـذات است و محرم نبایـد این کارها را بکنـد و آقایان هم نمی گویند که احرامش باطل است. اگر هم کسـی عقدی انجام بدهد، خود عقد باطل است، ولی صدمه به احرام نمی زند.

مـا این را نمی فهمیم که چطور ایشان این قانون کلی را بیان می کننـد و نهی از شم طیب و بیع و شـراء و امثال آنها را حمل به بطلان می کنند و افراد عادی از چنین نهیی اینطور برداشت نمی کنند.

«إذا صـدر منه أحـد المحرمـات المـذكوره سـهواً فالظاهر عـدم بطلان اعتكافه إلا الجماع فإنه لو جامع سـهواً أيضا فالأحوط فى الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و فى المستحب الإتمام».

بحث عمدی گذشت، اما اگر کسی سهواً یکی از این کارها را انجام داد، ایشان می فرمایند که فتوی این است که غیر از جماع موجب بطلان اعتکاف نیست و در جماع احتیاط می کنند که موجب بطلان است.

البته از نظر ادله اولیه ـ همـانطور که آقایـان گفته انـد ـ هیـچ فرقی بین جمـاع و سـایر موارد نیست، چون اگر بگوییم که ادله اولیه ناظر به عامـد است و از غیر آن انصـراف دارد، فرقی بین جماع و غیر جماع وجود ندارد و اگر بگوییم که ادله هم عامد و هم غیر عامـد را می گیرد و با حـدیث رفع هم عموم آثار رفع می شود و بطلان هم که یکی از آثار است رفع شود، باز هم بین جماع و غیر جماع فرقی وجود نخواهد داشت.

این از نظر ادله ی اولیه است، اما ظاهر قضیه این است که اطلاق معاقد اجماعاتی که در باب جماع ذکر شده است، هیچ اسمی از صورت عمد نبرده است و یک قدری به ذهن می رسد که شاید جماع با بقیه موارد فرق داشته باشد.

جماع سهوی صوم را باطل نمی کند. در اینجا هم نمی توان فتوی به فرق بین جماع و غیر آن داد، اما جا دارد که بر اساس این اجماعات و امثال آن قائل به احتیاط شویم و ایشان هم بر همین اساس قول به احتیاط داده اند.

(پرسش:...پاسخ استاد:) از نظر حدیث رفع ما موافق شیخ هستیم که مراد رفع آثاری است که جنبه مؤاخذه ای دارد و ربطی به آثار دیگر که جنبه مانعیت دارند، ناظر نیست. از این قرینه که موارد متعدد در حدیث رفع در یک ردیف هستند، انسان می فهمد که جهل و سهو و نسیان و امثال آن نظر به عموم آثار ندارد و ناظر به رفع مؤاخذه و امثال آن است. عقیده ی ما هم همینطور است.

پس باید ببینیم که آیا ادله اولیه ظهور در صورت های نسیان و امثال آن دارد یا نه.

صاحب جواهر ادعای انصراف کرده است و آقای خوئی هم می فرمایند که اگر نهی، مولوی باشد، ممکن است بگوییم که نهی مولوی اشاره به عامد دارد، ولی بعد از اینکه ما نهی را ارشاد به فساد گرفتیم، حکم یک جمله خبریه را پیدا می کند و اگر گفته شود که با انجام یک آن فعل اعتکاف باطل است، هر دو مورد عمد و سهو را شامل خواهد شد.

ص: ۹۱۱

به نظر ما چه امر مولوی باشد و چه ارشادی، ادله اولیه شامل خلل هایی که انسان فراموش بکند و امثال آن نمی شود و ظهور در این موارد ندارد. مانند اینکه اگر گفته شود نماز حمد دارد، سوره دارد و اگر کسی یکی از اینها را فراموش کرد، سؤال می کند که این صورت چه حکمی دارد. همین که این موارد احتیاج به سؤال دارد، دلیل بر این است که ادله اولیه ظهور در این موارد ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

احکام اخلال به اعتکاف (قضاء، استیناف و...) ۹۱/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

احکام اخلال به اعتکاف (قضاء، استیناف و...)

«إذا أفسد الاعتکاف بأحد المفسدات فإن کان واجباً معیناً وجب قضاؤه و إن کان واجباً غیر معین وجب استینافه إلا إذا کان مشروطاً فیه أو فی نذره ان یکون له الرجوع فإنه لا یجب قضاؤه أو استئنافه و کذا یجب قضاؤه إذا کان مندوباً و کان الإفساد بعد الیومین و أما إذا کان قبلهما فلا شی ء علیه بل فی مشروعیه قضائه حینئذ إشکال».

در واجب معین باید قضاء بکند و این بحث قبلاً گذشت که آقای خوئی می فرمایند که دلیل عمده در این مسئله اجماع است.

اما اگر واجب غیر معین بود، و هنوز وقتش نگذشته است، می فرمایند که باید استیناف بشود، مگر اینکه در هنگام شروع یا نذر شرط رجوع کرده و یک چنین حقی برای خودش قائل شده باشد، «ان یکون له الرجوع». در چنین موردی نه قضاء دارد و نه لازم است که استیناف بکند.

شرط رجوع ناظر به این است که اگر وضعیتی برای من پیش آمد که در صورت عدم شرط حق رجوع نداشتم، بتوانم حق فسخ داشته باشم. پس صورتی که نذری نشده و به روز سوم هم نرسیده است، مورد این شرط نیست و لو از اول شرط شده است، ولی این شرط برای موقعیتی است که مشکلی عارض بشود و حق فسخ نداشته باشد ، بنابراین این شرط در روزه استحبابی قبل از روز سوم ثمره ای ندارد.

ص: ۹۱۲

قضاء در جایی لازم است که مصلحتی فوت شود و در اینجا شارع ترخیصاً اجازه داده است و دلیلی بر فوت مصلحت وجود ندارد، لذا دلیلی بر قضاء نداریم.

در اعتکاف واجب هم مانند نذر و یمین و عهد و اجاره و موارد دیگر که موسع باشد، اگر شرطی شده باشد، یا مربوط به روز سوم که تضیق پیدا می شود است و یا اواخر زمان توسعه.

اما فرمایش ایشان محل مناقشه است که بگوییم در این صورتی که اگر شرط هم نمی شد، می توانست خارج بشود و یا موسع

بود و خارج شد، عمل به نذر شده است و عین آن مصلحت در اینجا هم هست، پس استیناف لازم نیست.

آقای خوئی بیان می کنند که فوت در جایی است که وفا به نذر نشده باشد و وقتی شخص مطابق شرط عمل کرد، منذور عملی شده است و وجهی برای قضاء وجود ندارد.

ولی عرض ما این است که در این صورت منذور عملی نشده است، زیرا معنای تحقق نذر شرعی این است که شخص سه روز مثلاً- معتکف بشود و در طی این سه روز علی رغم اینکه می تواند اعتکاف را به هم بزند، اما سه روز را به پایان برساند. اما اگر اعتکافش را به هم زد، دلیلی نداریم که عمل به نذر شده باشد. مورد نذر این نیست که من نصف کاره منذور را به جا بیاورم.

در مورد بحث ما هم شخص معتکف شرط کرده است که حق فسخ اعتکاف را داشته باشد، اما اگر فسخ کرد، به نذرش عمل نکرده است و باید دوباره به جا بیاورد. در این مطلب بحث وجود ندارد.

«و كذا يجب قضاؤه إذا كان مندوباً».

حکم این مسئله هم روشن است، زیرا بعد از دو روز تعین پیدا می کند، اما بحث دیگر این است که آیا اگر قبل از سه روز افساد شد، قضاء مشروعیت دارد یا نه؟ در بعضی جاها ما فی الجمله دلیل داریم که قضاء مشروعیت دارد، اما دلیل معتبر عامی برای اثبات مشروعیت قضاء در مستحب نداریم.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در یکی از ماه های رمضان اعتکاف انجام نداده بود و در ماه رمضان بعدی هم اداء همان سال و هم قضاء سال قبل را انجام داد و جمعاً بیست روز را معتکف شدند. در خصوص این مورد به وسیله این روایت قضاء اعتکاف مستحب ثابت می شود، اما این روایت با نص خود نمی تواند موارد دیگر را بگیرد، مگر اینکه کسی الغاء خصوصیت بکند و مواردی مانند اعمال ام داود یا ایام البیض و ... را هم شامل شود.

پس ما دلیل عام نداریم و اینطور نیست که روزها با هم تفاوت نداشته باشد و هیچ خصوصیتی یک فرد بر فرد دیگری نداشته باشد، مثلاً ـ در نافله شب قضاء وارد شده است، اما در نوافل مبتدئه که هر ساعتی ثوابی دارد، قضاء وارد نشده است، هر چند عقلاً امکان دارد و محال عقلی نیست و ممکن است که ساعت قبلی با ساعت بعدی از نظر ثمره یکی باشد، اما قضاء مرتبه ی پایین تری است و خیلی سخت است که بتوانیم صحت چنین قضائی را از ادله خاص به موارد دیگر ثابت بکنیم، اطلاقاتی هم در مسئله وجود ندارد و مشکل است که ما غیر اعتکاف مستحب ماه رمضان، آن هم در ماه رمضان دیگر را بتوانیم اثبات بکنیم.

«لا یجب الفور فی القضاء و إن کان أحوط».

چون دلیل نداریم، دیگر در این مسئله بحثی نیست. بعضی از فقهاء قضاء را مضیق دانسته اند و بحث کلی اش هم شده است و دلیل معتنابهی هم ندارند، منتهی چون بعضی قائل به ضیق شده اند، احتیاط استحبابی در اینجا وجود دارد.

«إذا مات فی أثناء الاعتکاف الواجب بنذر أو نحوه لم یجب علی ولیّه القضاء و إن کان أحوط نعم لو کان المنذور الصوم معتکفاً وجب علی الولی قضاؤه لأن الواجب حینئذ علیه هو الصوم و یکون الاعتکاف واجبا من باب المقدمه بخلاف ما لو نذر الاعتکاف فإن الصوم لیس واجباً فیه و إنما هو شرط فی صحته و المفروض أن الواجب علی الولی قضاء الصلاه و الصوم عن المیت لا جمیع ما فاته من العبادات» خوب این مسئله «إذا مات فی أثناء الاعتکاف الواجب».

بر خلاف آقای خوئی، ظاهر این است که در فرض مسئله به وسیله نذر یا چیزهای دیگر اشتغال ذمه و وجوب فعلی پیدا شده است، نه وجوب شأنی، منتهی این شخصی که اشتغال ذمه پیدا کرده است، اگر در اثناء آن بمیرد، قضاء آن لازم نیست، چون ادله قضاء راجع به صوم و صلاه است و بر لزوم قضاء اعتکاف دلیلی نداریم و لو اینکه لازمه وجوب اعتکاف، وجوب شرعی صوم است ولی این وجوب بالتبع است و واجب بالاصاله نیست و دلیلی که می گوید در صوم واجب قضاء هست، از این مورد انصراف دارد.

البته اگر شخص نذر کند که روزه بگیرد در حالی که معتکف است، چون خود روزه قصد شده است، در این مورد اگر شخص در اثناء انجام عمل از دنیا رفت، باید ولی او قضاء کند، چون ادله صوم این مورد را شامل می شود. این مطلبی است که سید می فرماید.

ص: ۹۱۵

البته آقـای خوئی می فرماینـد که مراد واجب بالاصـاله است نه بـالتبع، این تعبیر برای افهـام مطلب کافی نیست. ایشان قبلاً بیان فرمودنـد که نـذر واجب بالاصـاله نیست و دلیـل «من فـاتته الفریضه» را ظـاهر در واجب بالاصـاله می داننـد. سـید در اینجا می فرمایـد که اگر شـخص در اثنـاء اعتکاف نـذری از دنیا رفت، بایـد ولی او قضاء بکنـد، آقای خوئی هم این را می پذیرنـد، در حـالی که ایشان نـذر را واجب بالتبع می دانسـتند و وجوب آن را فقط به وسـیله اجماع ثابت می کردنـد و اجماع هم نسبت به ولی وجوبی ثابت نمی کند.

منتهی ما عرض می کنیم که مختار آقای حکیم و آقای خوئی در باب کسـی که روزه واجب بر گردن دارد و نمی توانـد روزه مستحبی بگیرد، این بود که روزه نذری را هم جزء همین واجبات می گیرند و واجب را اعم از بالاصاله و بالعرض می گیرند.

وجوب کفاره و نذر و قضاء بالاصاله نیست، بالاصاله همان روزه های ادائی است که ادله همه موارد آن را شامل می شود.

پس بنـابراین اینطور نیست که بـا بالاصاله موارد نـذری را خارج بـدانیم، منتهی بحث دیگر در موردی است که شـخص اصـلاً عنایت و توجهی به صوم نـدارد و توجه او منحصـر بر اعتکاف است. در این مورد شایـد کسـی ادعا بکنـد که بین توجه و عدم توجه به صوم تفاوت وجود دارد و ادعای انصراف از مورد عدم عنایت و توجه بکند.

ولی ذوقـاً به نظر مـا می آیـد که وجهی برای انصـراف وجود نـدارد. مثلاًـ در کفاراتی که شـخص متوجه آن نیست، شارع می گوید که به گردنش می آید و ولی او باید انجام بدهد و قضاء به گردنش هست و از ادله استفاده می شود که باید ولی او بجا بیاورد.

خیلی مشکل است که ما بین این دو صورت فرقی قائل بشویم.

«إذا باع أو اشتری فی حال الاعتکاف لم یبطُل بیعه و شراؤه و إن قلنا ببطلان اعتکافه».

ایشان می فرمایند که در حال اعتکاف بیع و شراء باطل نیست ولو ما اعتکاف را باطل بدانیم.

بر اساس بیانی که آقای خوئی تعبیر فرموده بودند که بر خلاف اینجاست، در معاملات هم اگر مانعیتی از شارع فهمیده شود، ارشاد به فساد ثابت می شود، طبق نظر ایشان باید بیع و شراء باطل باشد، چون از عقود است و چون ایشان فتوی به بطلان اعتکاف دادند، باید خود بیع و شراء هم باطل باشد.

آقای خوئی پس از اینکه تحریم را استظهار می کنند، می فرمایند که بیع و شراء باطل نیست چون دلیلی بر آن نداریم. حال معلوم نیست که ایشان از کجا استظهار کرده اند که مربوط به بطلان اعتکاف است، نه بطلان بیع و امثال آن. حال اگر اخذ به این ظاهر کنیم و بگوییم حرمت تکلیفی دارد، ایشان می فرمایند که حرمت تکلیفی دلیل بر بطلان نیست، حتی طبق نظر ابوحنیفه و صاحب کفایه، دلیل بر صحت هم هست، زیرا اگر گفته شد که بیع حرام است، به این معنی است که به یک امر مقدوری حکم شده است، معنی ندارد که به چیزی که تحت قدرت نیست، نهی تعلق پیدا بکند.

بعد ایشان می فرمایند: بیعی که مورد امر و نهی قرار می گیرد، بیعی است که در اعتبار خود شخص بایع است و شخص در نفس خود اعتبار می کند و بعد هم به وسیله لفظی عملی آن را ابراز می کند. و این بیعی که در اعتبار خود اوست، ممکن است مورد امضاء شرع یا اعتبار عقلاء قرار بگیرد و ممکن است که اینطور نباشد. پس بنابراین ممکن است نیست که این بیع ها را حمل بر بیع عقلایی یا شرعی بکنیم و مراد بیع هایی است که به اعتبار خود شخص بیع است، نه به اعتبار عقلاء یا به اعتبار شرع.

یک مطلبی هم هست که در باب نماز جماعت از مرحوم آقای بروجردی و در تقریرات نماز جمعه آقا شیخ حسین حلی و آقای خوئی هم در اینجا فرموده اند و آن این است که در جایی که فعل دیگری تحت اختیار انسان نیست، مانند امامت جماعت _ که آقای بروجردی بیان فرموده اند _ چطور انسان ترغیب شده به امامت جماعت در حالی که قوام آن به فعل دیگری و نیت اقتداء شخص دیگر است؟ ایشان فرموده اند که موارد ترغیب در جایی است که انسان یقین بکند عده ی دیگری به او اقتداء می کنند و ثمراتی که بیان شده مترتب بر موردی شده است که شخص اطمینان دارد که اشخاص دیگری به او اقتداء می کنند.

مرحوم آقای حلی هم در مسئله نماز جمعه به عنوان مشکله به این مسئله اشاره فرموده اند که باید اشخاصی بیایند تا نماز جمعه تحقق پیدا بکند و آقای خوئی هم می فرمایند که اعتبار خداوند فعل دیگری است و در اعتبار ما نیست.

به نظر می رسد که این اشکال واضح است و چطور است که بزرگان به این اشکال توجه نکرده اند؟!

در امر به معروف و نهی از منکر چه خاصیتی وجود دارد؟ همین امر به معروف منشأ ایجاد اراده در غیر می شود و یا از نهی شما کسی منصرف از کاری می شود و همین عمل من نقش در فعل دیگری پیدا می کند.

اگر من در خانه بمانم و به مسجد و درون محراب نروم، کسی به من اقتداء نخواهد کرد و این تحت اختیار انسان است. باید ببینیم که آن چیزهایی که شارع در اعتبار خودش قائل شده، من با چه خصوصیتی اعتبار می کنم. پس اگر شرایطی را ما اعتبار بکنیم، آن اعتبار با واسطه تحت اختیار ما قرار می گیرد.

ص: ۹۱۸

مثلاً عقلاء با این خصوصیات اعتبار می کنند، من اگر با این خصوصیات اعتبار کردم، مورد اعتبار عقلاء قرار خواهد گرفت.

پس این بیان ایشان تمام نیست و می توان گفت که تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که انسان یک کار اساسی انجام بدهد و شارع از این اشتغال خوشش نمی آید و ممکن است استظهار بشود که بیع و شراء نباید کرد و اگر این نتوانستیم این استظهار را بکنیم، ممکن است بگوییم که مبطل نیست و اشاره به بطلان خودش است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

کفاره در اعتکاف ۹۱/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

کفاره در اعتکاف

ابوحنفیه مدعی شده بود که نهی دلالت بر صحت معامله می کند و آقای خوئی جواب داده بودند که متعلق نهی عبارت از بیع انشائی است که تحت اختیار شخص و ساکت از صحت و فساد است و بر چیزی دلالت نمی کند.

البته ما عرض کردیم که اینطور نیست که طبق فرمایش آقای خوئی اعتبار عقلا و شرع تحت اختیار ما نباشد، بلکه تحت اختیار ماست و اگر انسان آنچه شرع به آن دستور داده را بجا بیاورد، اعتبار شرع را تحصیل کرده است. اگر گفتند که شما باید رضایت خدا را کسب کنید، با انجام اوامر الهی رضایت او را تحصیل خواهید کرد، ولو رضایت یک صفتی است که مربوط به خداست و تحت اختیار ما نیست، ولی با انجام اوامر الهی از جانب ما این صفت حاصل می شود.

طبق فرمایش آقای خوئی باید خیلی از مواعظی که اهل منبر نسبت به تجار دارند که معامله تان شرعی باشد و امثال آن، باطل باشد، زیرا معامله شرعی تحت اختیار انسان نیست، آنچه که تحت اختیار انسان است، معامله انشائی خود اوست.

ص: ۹۱۹

یا در عباداتی که شرع دستور به آن داده که مثلا نماز بخوانید و امثال آن و مراد نماز صحیحی باشد که مورد رضایت و قبول شارع مقدس است، باید بگوییم که این اوامر امر و تکلیف به محال است.

اما جواب همه ی اینها این است که اگر انسان آن چیزی را که تحت اختیار اوست انجام داد، آنچه که شارع به آن دستور داده است، عملی خواهد شد. حال آنچه که به آن دستور داده شده اگر شرطش اعتبار رضایت شارع باشد، با انجام آن کار این اعتبار هم حاصل خواهد شد. اگر هم بگوییم که این کارها هیچ دخالتی در آن اعتبار ندارد، ولی انجام این کار ملازم با اعتبار شرع یا اعتبار عقلاء خواهد بود.

آقای خوئی نمی تواند منکر این مطلب باشد که متعلق امر و نهی اموری باشد که در تحت اختیار انسان است و ملازم با صحت باشد.

خلاـصه اینکه این فرمایش ایشان مطلب تمامی نیست و جواب ابوحنیفه را بایـد از راه دیگری داد و آن عبارت از این است که در خطاباتی که نهی از کاری شـده است، مانند «لابیع الا فی ملك»، یا «نهی النبی عن بیع الغرر» و امثال آن، متعلق این خطابات عبارت از بیع عرفی است، یعنی آنچه که در عرف آن را بیع حساب می کنند و شارع از چنین بیعی که در عرف بیع است، نهی می کنـد، یعنی شـارع از چنین بیعی که غرری است و عقلاـ به آن توجه ندارنـد، نهی می کنـد، از بیع ربوی نهی می کنـد، هر چنـد عرفاً معـامله است، ولی شـارع آن را حرام می کنـد. حـال اگر تحریم مولوی داشت، ممکن است این کـار عرفی صـحیح باشد، ممکن هم هست که باطل باشد.

ص: ۹۲۰

«إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفاره ».

این مطلب مورد تسلّم است و از روایات هم استفاده می شود.

«و فی وجوبها فی سائر المحرمات إشكال والأقوی عدمه».

در سایر محرمات دلیلی بر اثبات کفاره وجود نـدارد و فقط کفاره در جماع ثابت است. شایـد توهم بشود که بر اساس روایت ابی ولاـد کفاره بر خروج هم مترتب است، ولی این کفاره مترتب بر خروج نیست، بلکه مترتب بر جماع است. بر فرض اگر در سایر محرمات مانند بیع و شراء و امثال آن کفاره ثابت شود، ثبوت خروج در کفاره تمام نیست و اگر هم تمام باشد، علی کلیته تمام نیست.

در روایت کفاره بر جماع پس از خروج مترتب شده است و ما نمی توانیم ثبوت کفاره را توسعه بدهیم و برای خروج هم ثابت بکنیم.

«آق

و إن كان الأحوط ثبوتها».

البته احتیاط این است که در محرمات دیگر هم کفاره ثابت باشد.

«بل الأحوط ذلک حتی فی المندوب منه قبل تمام الیومین».

احتیـاط عبـارت از این است که در مسـتحبات هم کفاره وجود داشـته باشـد. منـدوب بودن با ثبوت کفاره منافاتی نـدارد، زیرا معنای منـدوب این است که قبل از اتمام یومین می توانـد اعتکاف را فسـخ بکنـد، ولی مادامی که فسـخ نکرده باشـد، محرَّم به جـای خودش باقی است. پس اگر جماع کفاره داشـته باشـد، در اینجا هم کفاره ثابت است و اگر در سائر محرمات هم قائل به ثبوت کفاره شدیم، در مندوب هم تا زمانی که فسخ نکرده است، کفاره ثابت است. حکم مسـئله بالاتر از احوط و فتوی اسـت که آقای خوئی قائل به آن شده و درست هم هست.

ص: ۹۲۱

«و کفارته ککفاره شهر رمضان علی الأقوی و إن کان الأحوط کونها مرتبه ککفاره الظهار».

این بحث قبلاً- گذشته و روایات مختلف است. در بعضی از روایات کفاره ما رمضان و در بعضی هم کفاره ظهار ثابت شده است و جمع مابین روایات و افضل این است که ما کفاره ظهار را ثابت بدانیم که کفاره مرتبه است نه مخیره.

«إذا کان الاعتکاف واجباً و کان فی شهر رمضان و أفسده بالجماع فی النهار فعلیه کفارتان إحداهما للاعتکاف و الثانیه للإفطار فی نهار رمضان».

اگر کسی در ماه رمضان معتکف بود و جماع کرد، دو عنوان بر او منطبق است که به حسب ادله برای هر یک از آنها یک کفاره ثابت است، کفاره اعتکاف و کفاره ماه رمضان. در این مورد دو عنوان جمع شده است و اصل طبق قاعده ای که بحث آن گذشت، عدم تداخل است. همچنین اگر شخص معتکف در قضاء ماه رمضان جماع بکند، دو کفاره بر او ثابت است، یکی کفاره قضاء و یکی هم کفاره اعتکاف.

«و کذا إذا کان فی صوم قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه یجب علیه کفاره الاعتکاف و کفاره قضاء شهر رمضان و إذا نذر الاعتکاف فی شهر رمضان و أفسده بالجماع فی النهار وجب علیه ثلاث کفارات إحداها للاعتکاف و الثانیه لخلف النذر و الثالثه للإفطار فی شهر رمضان».

اگر نذر اعتکاف کرده بود و تخلف کرد، سه کفاره بر او ثابت است. البته سید در اینجا مناسب بود که قیدی بیان می کرد، اما بخاطر وضوح مطلب بیان نکرده است و آن قید این است که شخص نذر اعتکاف در یک یا چند روز از ماه رمضان معین کرده باشد و مورد اعتکاف تعین داشته باشد، یا اینکه تعین بالعرض حاصل شده باشد، مثل اینکه نذر کرده در رمضان امسال اعتکاف بکند و در روزهای آخر ماه رمضان تعین پیدا می کند و اگر انجام ندهد، حِنث نذر حاصل می شود. یا در اول ماه رمضان است و می داند که اگر اعتکاف نکند، در باقی ماه قدرتی بر انجام آن نخواهد داشت و در این صورت هم اگر انجام ندهد، حِنث نذر می شود. مراد روشن است، منتهی تسامحی شده و این قید بیان نشده است.

ص: ۹۲۲

پس در این صورت که هم حنث نـذر است، هم جمـاع در مـاه رمضان و هم جماع در اعتکاف، سه کفاره بر شـخص ثابت می شود.

«و إذا جامع امرأته المعتکفه و هو معتکف فی نهار رمضان فالأحوط أربع کفارات».

اینجا هم تعبیر اکراه را نیاورده است، اما از قرینه ذیل فهمیـده می شود که مراد صورت اکراه به جماع است و مناسب بود که از اول کلمه اکراه به کار برده می شد.

در این صورت هم احتیاط در این است که چهار کفاره بر عهـده او باشـد، دو کفاره بخاطر خودش، دو کفاره هم بخاطر اکراه زن بر جماع که باید کفاره او را هم تحمل بکند.

این بنـا بر احتیـاط است، ولی مشـهور این نظر را تقویت می کننـد که سه کفاره بر او ثابت باشـد، دو تا برای خودش، یکی هم کفاره ماه رمضان زن که باید بر اساس ادله تحمل بکند.

اما دلیلی بر تحمل کفاره اعتکاف زن وجود نـدارد و نمی شود تحمل کفاره اعتکاف را به تحمل کفاره ماه رمضان قیاس کرد. پس احتیاط استحبابی بر ثبوت چهار کفاره است.

در شرایع قائل شده که دو کفاره بیشتر بر او ثابت نیست و اصلاً قول به سه کفاره را نقل نکرده است، کأن ایشان می گویند که معتکف بودن هر دو، فرد نادری است و قائل به انصـراف از این مورد شـده انـد و در نتیجه مورد مسـئله صورت عـدم اعتکاف مرد است و به دو کفاره اکتفاء شده است.

البته به این مطلب هم جواب داده شـده است که اطلاـق کلاـم این فرد را هم شامـل می شود و اینطور نیست که لفظ از هر فرد نادری انصـراف پیدا بکند. مثلاً اگر گفته شد «اکرم العلماء»، اعلم علماء فرد نادر است، ولی کسـی قائل به انصـراف از این فرد نشده است. در این مسـئله هم فرد نادر بودن اکراه شـخص معتکف نسـبت به زن معتکفه منشأ انصراف نمی شود و همان ثبوت سه کفاره استظهار می شود.

ص: ۹۲۳

«و إذا جامع امرأته المعتكفه و هو معتكف فی نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات و إن كان لايبعد كفايه الثلاث إحداها لاعتكافه و اثنتان للإفطار فی شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخرى تحملاً عن امرأته و لا دليل على تحمل كفاره الاعتكاف عنها و لذا لو أكرهها على الجماع فی الليل لم تجب عليه إلا كفارته و لا يتحمل عنها».

هیچ کس قائل به تحمل کفاره اعتکاف نشده است، چون دلیلی بر آن نداریم، لذا اگر در شب اکراه بر جماع کند، فقط کفاره خودش ثابت است و در روز هم به همین دلیل قائل به تحمل کفاره نمی شویم.

«و لو كانت مطاوعه فعلى كل منهما كفارتان إن كان فی النهار و كفاره واحده إن كان فی الليل».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹